J448

REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

QUATORZIÈME ANNÉE

XXV

JUILLET A DÉCEMBRE 1914

PARIS

Marcel RIVIÈRE et Cie, Éditeurs

31, RUE JACOB, 31, ET 1, RUE SAINT-BENOIT

B
2
R23
année 14
juil.-déc.

LIBRARY
1970
UNIVERSITY OF TORONTO

JEAN BURIDAN

ET LE MOUVEMENT DE LA TERRE

QUESTION 22e DU SECOND LIVRE DU " DE CŒLO ".

Les historiens de la science et ceux de la philosophie ont trop longtemps représenté le moyen âge, faute de l'avoir étudié, comme une ère d'indifférence scientifique, comme une abdication de la raison humaine, comme une longue nuit sans étoiles. La science moderne était donc sortie, sans préparation antérieure, par une sorte de révolution antimétaphysique, du cerveau génial d'un Copernic, d'un Galilée ou même d'un Léonard de Vinci. Et l'on pense si l'histoire ainsi racontéé était de nature à confirmer des philosophes post-cartésiens dans leur injuste dédain de la Scolastique.

Les admirables études historiques de M. Duhem (1) sont venues, au prix d'un inlassable labeur, faire justice de cette légende.

Pour discerner sûrement, au sein de la vaste nébuleuse des systèmes et des discussions du moyen âge, la traînée lumineuse de la science naissante, il fallait le regard exercé d'un tel savant et d'un tel penseur. Mais aussi quelle ample moisson de découvertes n'a-t-il pas rapportée de ces régions inexplorées? C'est, pour toute une époque, l'histoire des origines scientifiques et des théories philosophiques entièrement renouvelée.

Aux géants du XIIIe siècle qui eurent pour mission d'épurer, de développer les théories de la métaphysique aristotélicienne, puis d'élever sur cette base le monument grandiose de la théologie chrétienne, succèdent, au XIVe siècle, des génies de moindre envergure, mais des génies encore, qui fixent longuement leur attention sur une foule de problèmes à peine envisagés ou

(1) *Les Origines de la Statique*, 2 vol. (Hermann, 1905). *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vol. (Hermann, 1906-1913). *Le Système du monde*, 2 vol. parus (Hermann, 1913-1914). Articles sur *le Mouvement absolu et le Mouvement relatif*, et sur *le Temps et le Mouvement chez les Scolastiques*, dans la *Revue de Philosophie*.

imparfaitement résolus avant eux. Leur tâche propre est de rajeunir, en la continuant, la grande œuvre métaphysique de leurs devanciers. Mais en cela leur coup d'œil est si juste, leur effort est si vaillant qu'il leur arrive, par surcroît, d'établir quelques-unes des bases les plus fermes de nos sciences positives.

Au premier rang, parmi ces bons ouvriers, M. Duhem a très justement distingué et pour toujours nimbé de gloire deux maîtres parisiens : Jean Buridan, l'inspirateur de Léonard de Vinci et de Galilée, l'un des fondateurs authentiques de la dynamique moderne; Nicole Oresme qui, près de deux siècles avant Copernic, soutient avec une inébranlable fermeté la possibilité de la rotation de la terre, et qui, trois siècles avant Descartes, imagine et applique la théorie des coordonnées.

On n'y saurait trop insister, ces remarquables progrès scientifiques s'accomplissent, — n'en déplaise aux positivistes! — en pleine atmosphère métaphysique. Les Nicole Oresme, les Buridan, les Albert de Saxe et leurs disciples, sont des savants, mais restent par-dessus tout des métaphysiciens. A l'exemple d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, ils discutent les problèmes de la nature à la double lumière de la métaphysique et de l'expérience; ils ne négligent jamais de les situer à leur place dans le plan d'ensemble de la philosophie naturelle.

Par cette ampleur de vues, par cette féconde alliance du scientifique et du philosophique, malgré la forme négligée des textes que nous possédons, en dépit même de quelques ratiocinations oiseuses et surtout de maintes erreurs, inévitables de leur temps, les vieux penseurs des XIVe et XVe siècles restent pour nous des modèles et des maîtres. Ils s'imposent à notre admiration et à notre étude, au même titre, sinon au même degré qu'un saint Thomas ou un saint Bonaventure. Car si leur savoir se trouve aujourd'hui si largement dépassé, s'il demande à être remplacé par une science infiniment plus riche et plus précise, leur philosophie de la nature n'en renferme pas moins maintes théories profondes, maintes réflexions sagaces, dont la nôtre a besoin et que nous demanderions vainement à leurs glorieux prédécesseurs.

A un autre point de vue encore l'étude de l'évolution scien-

tifique du moyen âge est pour nous de souveraine importance. On a soutenu de nos jours le paradoxe de la formation arbitraire de la science par une suite de décrets de notre liberté. Mais on s'est peu préoccupé de confronter cette théorie avec l'histoire. L'étude du moyen âge aurait montré de combien de manières nous pouvons d'abord interpréter un fait, mais comment aussi nous nous élevons avec une sûreté croissante des interprétations fausses à la science vraie.

Malheureusement leurs écrits sont presque introuvables. Quelques très rares exemplaires des œuvres imprimées, jalousement conservés par les grandes bibliothèques; pour le reste, c'est-à-dire pour une part très considérable, encore inédite, des manuscrits en petit nombre, dispersés par toute l'Europe : et c'est tout. Pour remédier dans la faible mesure de nos forces, à cette extrême pénurie, pour faciliter aux maîtres de l'enseignement chrétien, ainsi qu'aux érudits, curieux des origines de nos sciences, l'accès de cette scolastique inconnue, nous avons projeté de commencer, à partir d'octobre prochain, avec l'aide d'un collaborateur également dévoué à leur mémoire, la publication des œuvres les plus importantes d'Oresme et de Buridan.

Nous offrons aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* la primeur d'un des chapitres les plus curieux d'un commentaire inédit du *De Cœlo*. Buridan y traite avec ampleur la question, déjà très débattue de son temps, du mouvement de la terre.

Il y prend encore parti, il est vrai, pour l'immobilité relative de la terre, à cause des nombreuses attaches de cette thèse avec l'ensemble de l'aristotélisme; mais du moins est-il loin de méconnaître la valeur des raisons qui militent en faveur de la thèse opposée.

Cette discussion d'ailleurs met en lumière un fait historique de haute importance déjà signalé par M. Duhem. Elle montre combien au milieu du XIVe siècle, le problème du mouvement de la terre était ardemment et librement discuté par des hommes d'Église au sein et autour de l'Université de Paris.

Pourquoi faut-il que l'historien ait le regret de constater que le progrès si heureusement inauguré au XIVe siècle ne put

atteindre sans subir de longues éclipses, ni en science ni en philosophie, l'épanouissement auquel il avait droit? Par suite des divisions intestines de la France entre Armagnacs et Bourguignons, par suite des malheurs de la guerre de Cent ans, par suite surtout du grand schisme, l'université de Paris perdit sa splendeur. La doctrine parisienne succomba pour un temps, auprès des philosophes, sous la coalition de l'Averroïsme et de l'Humanisme. Au sein même de la pure Scolastique, les rivalités d'Écoles ne furent pas étrangères à sa défaite. Le Cartésianisme vint achever la déroute. Par un juste retour, la science que les Maîtres Parisiens ont jadis si bien servie leur paye aujourd'hui magnifiquement sa dette de reconnaissance. Elle prend en mains leur cause et les venge, en glorifiant leur mémoire, d'un trop long oubli.

Aux métaphysiciens traditionnels, aux partisans de l'alliance nécessaire de la science et de la *philosophia perennis,* il appartient maintenant de reprendre, là où elle est restée, et de parfaire leur œuvre interrompue.

J. BULLIOT.

Quæstiones super libris « de Cœlo et Mundo » Magistri Johannis Buridani rectoris Parisiensis

LIVRE II. — QUESTION XXII. — LA TERRE RESTE-T-ELLE TOUJOURS IMMOBILE AU CENTRE DU MONDE?

Contre l'immobilité de la terre, on argumente ainsi :

1° Tout corps naturel est ou peut être doué d'un mouvement naturel. Donc la terre est ou peut être naturellement en mouve-

LIBRI II^{i}. — QUÆSTIO XXII^{a}. — UTRUM TERRA SEMPER QUIESCAT IN MEDIO MUNDI (1).

Et arguitur quod non, quia cujuslibet corporis naturalis est vel potest esse aliquis motus naturalis, ergo terra vel movetur naturaliter, vel potest moveri naturaliter; et si potest moveri naturaliter,

(1) Le texte de cette question est tiré du manuscrit 19.551 (Fol. 99 et suiv). du fonds latin de la Bibliothèque royale de Munich qui a bien voulu le mettre à notre disposition. Nous prions M. Jacques de Font-Réaulx, élève de l'École des Chartes, et Dom Germain Morin O. S. B. de bien vouloir agréer l'expression de notre profonde gratitude pour leur précieux concours dans la recherche de deux traités inédits de Buridan.

tunc oportet quod aliquando moveatur, quia inconveniens esset dicere quod potentia naturalis frustraretur toto eterno, ita quod nunquam exiret in actum.

Item terra est figuræ sphæricæ, et figura sphærica est aptitudo quædam ad motum sphæricum sive circularem ; modo sicut dixi prius de potentia, ita dico quod aptitudo naturalis non debet esse toto eterno otiosa.

Item dicit Aristoteles quod omni corpori simplici debetur naturaliter aliquis motus simplex et quod simpliciter grave est simpliciter innatum moveri deorsum ; modo absurdum est dicere quod terræ debeatur naturaliter aliquis motus et tamen quod ipsa nunquam illo motu moveatur.

Item rationibus antiquorum, quia elemento nobiliori debetur locus nobilior, et ignis est elementum nobilius quam terra, igitur ignis debet habere locum nobiliorem, sed locus nobilior et in quo locatum magis potest conservari, est locus medius, unde propter hoc rex se consuevit locare in medio regni sui, quia magis ibi conservatur, qui non ita cito attingunt eum inimici.

Oppositum ponit hic Aristoteles et prius etiam ipse ponit istam

ment. Et si elle peut se mouvoir naturellement, il faut dire qu'elle se meut quelquefois, car il n'est pas admissible qu'une puissance naturelle soit éternellement vaine, au point de ne jamais passer à l'acte.

2° La terre est sphérique ; et la figure sphérique comporte une certaine aptitude au mouvement sphérique ou circulaire. Or, il en est de l'aptitude naturelle comme il vient d'être dit de la puissance : on ne peut pas admettre qu'elle soit éternellement inefficace.

3° Suivant Aristote, à tout corps simple est dû un mouvement simple, et un corps essentiellement pesant est essentiellement destiné à se mouvoir de haut en bas. Or il serait absurde de dire qu'un mouvement est naturellement nécessaire à la terre et que cependant elle ne se meut jamais.

4° On invoque enfin les théories des anciens d'après lesquelles l'élément le plus noble a droit au lieu le plus noble. Le feu, étant un élément supérieur à la terre, doit posséder un lieu plus noble. Or le lieu le plus noble et dans lequel il peut le mieux se conserver, c'est le milieu. C'est ainsi que le roi a coutume de s'établir au milieu de son royaume, parce que sa sauvegarde y est mieux assurée qu'ailleurs, les ennemis ne pouvant y atteindre aussi rapidement.

Mais Aristote s'inscrit en faux contre cette théorie ; et son pre-

mier argument est celui-ci : Le ciel se meut toujours en cercle ; donc la terre est toujours immobile au milieu.

Ce problème est ardu. Il y a en effet plusieurs difficultés sérieuses :

1° D'abord la terre se trouve-t-elle exactement située au milieu du monde, de telle sorte que son centre soit le centre du monde ?

2° Ensuite la terre se meut-elle quelquefois tout entière d'un même mouvement rectiligne ? (Qu'un tel mouvement affecte souvent beaucoup de ses parties, nous n'en pouvons douter, car nos sens nous l'attestent.)

3° Encore une question difficile ! Aristote raisonne-t-il correctement, lorsqu'il dit : « Si le mouvement circulaire du ciel est nécessaire, il est également nécessaire que la terre soit toujours immobile au milieu » ?

4° Enfin, la théorie d'après laquelle la terre se meut en cercle autour de son centre et sur ses propres pôles, peut-elle se concilier avec les phénomènes que nous percevons ? Et c'est cette dernière question que nous allons discuter.

Beaucoup ont tenu pour probable qu'on peut, sans contredire à nos perceptions, admettre que la terre se meut ainsi en cercle ; que si l'on désigne une partie quelconque de la terre, cette partie achève chaque jour une révolution qui part de l'occident pour

consequentiam : Cœlum semper movetur circulariter ; ergo terra semper quiescit in medio.

Ista quæstio est difficilis. Primo enim magna dubitatio est utrum terra directe sit in medio mundi, ita quod centrum ejus sit centrum mundi.

Postea est fortis dubitatio utrum ipsa aliquando secundum se totam simul moveatur motu recto, quia non dubitamus quin multæ partes ejus moveantur sæpe hoc modo. Hoc enim apparet nobis ad sensum.

Alia etiam dubitatio difficilis de illa consequentia Aristotelis, utrum sit bona, scilicet si cœlum necesse est semper moveri circulariter, necesse est terram semper in medio quiescere.

Quarta dubitatio etiam est utrum, ponendo sic quod terra movetur circulariter circa centrum suum et supra polos suos proprios, possunt salvari omnia nobis apparentia, et de ista ultima dubitatione dicemus modo.

Sciendum est igitur quod multi tenuerunt tanquam probabiles quod non contradicit apparentibus terra[m] moveri circulariter modo prædicto et ipsam qualibet die naturali perficere unam circulationem de occidente in orientem, revertendo iterum in occi-

dentem, scilicet, si aliqua pars terræ assignaretur ; et tunc oportet ponere quod sphæra stellata quiesceret et tunc per talem motum terræ fierent nobis nox et dies, ita quod ille motus terræ esset motus diurnus et ponitur de hoc summum exemplum, quia si aliquis movetur in navi et imaginetur se quiescere et videat aliam navem quæ quiescit secundum veritatem, apparebit sibi quod illa alia navis moveatur, quia omnino taliter se habebit oculus ad illam aliam navem si propria navis quiescat et alia moveatur, sicut se haberet si fieret e converso ; et ita etiam ponamus quod sphæra solis omnino quiescat et terra nos portando circumgiretur, cum tamen imaginemur nos quiescere, sicut homo inexistens in navi velociter mota non percipit motum suum nec motum navis, tunc certum est quod ita sol nobis oriretur et postea nobis occideretur, sicut modo facit quando ipsa movetur et nos quiescimus.

aller à l'orient, et revenir à l'occident. Dès lors il faudrait admettre aussi que la sphère des étoiles est immobile : c'est le mouvement de la terre qui nous donnerait le jour et la nuit, et constituerait le mouvement diurne. Notre cas serait pareil à celui d'un navigateur qui, sur son vaisseau en marche, se croirait immobile, et attribuerait le mouvement à un autre vaisseau, réellement au repos : car pour l'œil de l'observateur, l'impression est la même, quel que soit celui des deux navires qui se meut. Ainsi, supposé que la sphère du soleil soit tout à fait immobile et que la terre, en nous portant, tourne autour du soleil, sans aucun doute le soleil se lèverait et se coucherait pour nous tout aussi bien que si nous sommes immobiles et le soleil en mouvement (1).

(1) C'est à peu près littéralement ce que soutient Nicole Oresme dans son commentaire des chapitres XXIVe et XXVe du livre II du *Traité du Ciel et du Monde* d'Aristote (passages publiés pour la première fois d'après le manuscrit n° 1.083 de la *Bibliothèque nationale*, fonds français, par P. Duhem, dans : *Un précurseur français de Copernic : Nicole Oresme* (1377) in *Revue générale des Sciences* du 15 novembre 1909. Librairie Armand Colin) : « Je suppose que le mouvement local ne peut estre sensiblement apperceu fors en tant comme l'on apperçoit un corps soy avoir autrement au regard d'autre corps. Et pour ce, si un homme est en une naif appelée A, qui soit mue très souef (doucement), isnelment (rapidement) ou tardifvement, et que cest homme ne voie autre chouse, fors une autre naif appelée B, qui soit meue de tout semblablement comme A en quoy il est, je di qu'il semblera a cest homme que l'une et l'autre ne se meuve ; et si A repose et B est meue, il lui appert et semble que B est meue ; et si A est meue et B repose, il lui semble comme devant que A repose et que B est meue .... Et semblablement si la Terre estoit meue de mou-

Cependant, si cette sphère des étoiles est immobile, il faut absolument accorder que les sphères des planètes sont en mouvement; car autrement les planètes ne changeraient pas de position les unes par rapport aux autres et relativement aux étoiles fixes. Aussi a-t-on émis l'hypothèse que toute sphère planétaire se meut, comme la terre, de l'occident à l'orient; mais, comme le cercle de la terre est plus petit, son mouvement circulaire s'achève en moins de temps; de même la lune met moins de temps que le soleil à parfaire son cercle, et ainsi de suite : de telle sorte que la révolution de la terre s'opère en un jour naturel, celle de la lune en un mois, celle du soleil en un an (1). (Il est incontestable que si les choses se passaient ainsi, notre perception du ciel serait quand même exactement ce qu'elle est.)

Verum est tamen quod, si illa sphæra stellata quiescit, oportet omnino concedere quod sphæræ planetarum moventur, quia aliter planetæ non mutarent situm suum ad invicem nec ad stellas fixas et ideo ista opinio imaginatur quod quælibet sphæra planetarum movetur sicut terra scilicet de occidente ad orientem, sed, quia terra est minoris circuli, ideo in minori tempore perficit suam circulationem, et consequenter luna in minori quam sol et ultra, ita quod terra in die naturali perficit suam circulationem, et luna in mense et sol in anno. — Et indubitanter verum est quod, si esset ita, sicut ista opinio ponit, omnia in in cœlo apparerent nobis sicut nunc apparent.

vement journal et le Ciel non, il nous sembleroit que la Terre reposast et que le Ciel feust meu... » (p. 868).

Rappelons que Buridan et Oresme étaient en relation l'un avec l'autre. A propos d'une observation de parhélie, Buridan écrit : « Reverendus magister Nicolaus Oresme dixit mihi se semel vidisse ex utroque latere Solis unum..... » (Questiones super tres primos libros metheororum et super majorem partem quarti a magistro Jo. Buridani, lib. III, quæst. XX : Utrum virge et parellii debeant semper apparere ex latere Solis et nunquam superius nec directe inferius. — Bibl. nat., ms. lat. 14.723, fol. 257, r°). Nous devons ce document à l'obligeance de M. Duhem. Qu'il veuille bien agréer l'expression de notre respectueuse gratitude !

(1) Cf. Nicole Oresme, *ibid.* : « Au cas où ne expérience ne raison ne monstrent le contraire, si comme dit est, c'est moult plus raisonnable que tous les principals mouvemens des simples corps du Monde soient et voiesent en procédant tous en une voie ou en une manière ; et ce ne pourroit estre selon les philosophes et les astrologues que tous feussent d'orient en occident. Mes si la Terre est meue comme dit est, tous procèdent en une voie d'occident en orient ; c'est assavoir la Terre en faisant son circuite en un jour naturel sur les pôles de ce mouvement, et les corps du Ciel sur les pôles du Zodiaque, et la Lune en un moys, le Soleil en un an, Mars en deux ans ou environ, et ainsi des autres. » (p. 871).

Notandum quod volentes istam opinionem forte gratia disputationis sustinere ponunt ad eam quasdam persuasiones. Prima est quia cœlum ad sibi aliquid acquirendum non indiget terra nec istis inferioribus; immo terra econverso indiget acquirere sibi influentias a cœlo. Modo rationabilius est quod illud quod indiget aliquo moveatur ad acquirendum illud, quam illud quod non indiget.

Secunda persuasio est quia, sicut dicit Aristoteles, optime se habens non indiget actione, et prope se habens ad optime se habens non indiget nisi modica actione. Cum igitur corpora cœlestia valde sint nobiliora et melius se habentia quam terra, et inter omnia corpora cœlestia suprema sphæra sit optime se habens, videtur quod non indigeat motu, et sphæra Saturni, nisi parvo motu et sic consequenter luna magno motu et terra velocissimo.

Tertia persuasio est quia nobiliores conditiones debent corporibus cœlestibus attribui et maxime supremæ sphæræ. Sed nobilius est et perfectius est quiescere quam moveri. Igitur suprema sphæra debet quiescere. Minor probatur, quia si grave movetur deorsum, hoc non est finaliter ut moveatur, sed ut perveniat

Ceux qui soutiennent cette opinion ajoutent en sa faveur — peut-être pour le plaisir de discuter — quelques raisons de convenance (persuasiones) :

1° Le ciel n'a rien à recevoir de la terre et des êtres inférieurs, tandis que la terre, au contraire, a besoin des influences du ciel; or il est raisonnable d'admettre que l'être indigent se meut pour acquérir ce dont il a besoin, plutôt que l'être qui n'a rien à recevoir.

2° Suivant le principe d'Aristote, ce qui est déjà dans un état parfait n'a aucun besoin d'agir, et ce qui est proche de l'être en état parfait, n'a besoin que d'une action médiocre. Or les corps célestes sont beaucoup plus nobles et en état plus parfait que la terre, et entre tous ces corps la sphère suprême atteint la plus haute perfection; donc la sphère suprême ne semble pas avoir besoin de mouvement, la sphère de Saturne doit posséder un faible mouvement, la lune un plus grand, la terre enfin doit se mouvoir avec une rapidité extrême.

3° Il faut attribuer la condition la plus noble aux corps célestes et plus qu'à tout autre parmi eux à la sphère suprême. Or, il est plus noble et plus parfait d'être en repos que de se mouvoir. Donc la sphère suprême doit être en repos. Preuve de la mineure : si les corps pesants se meuvent de haut en bas, ce n'est pas en fin de

compte pour se mouvoir, mais pour atteindre leur lieu naturel et y demeurer ; le repos est donc la fin du mouvement, et on sait que la fin est plus noble que le moyen. — On trouve une confirmation de la même mineure dans ce principe du Commentateur, au IVe Livre de la Physique, que le repos naturel du corps pesant en son lieu bas, ne comporte rien d'opposé à la nature, tandis que dans son mouvement de haut en bas il reste encore du non-naturel, à savoir quelque chose du lieu supérieur dont le mouvement est destiné à le débarrasser. Aussi peut-on dire simplement que, pour le corps pesant, il est plus parfait d'être immobile en bas, que de se mouvoir de haut en bas. Par conséquent l'immobilité est une condition plus noble que le mouvement.

ad locum naturalem; et ibi manet, et sic quies est finis ipsius motus et finis est nobilior. — Quod etiam confirmatur, quia sicut dicit commentator IV° Physicorum, in quiete naturali gravis deorsum nihil est innaturale, sed semper in motu gravis deorsum est aliquid de innaturalitate; quia est aliquid de loco sursum ad quod removendum grave movetur ; et ideo, simpliciter loquendo perfectius est gravi quiescere, deorsum quam moveri deorsum. Et sic probatum est quod quies est nobilior conditio quam motus.

4° Dans l'hypothèse en question, tout mouvement circulaire irait de l'occident à l'orient, et ainsi nous habiterions à droite du ciel et en haut, comme le dit Aristote; et cela semble tout à fait raisonnable ; en effet, le côté droit doit être plus noble que le gauche, et le haut plus que le bas, et par conséquent il convient que la partie habitable de la terre, plus noble évidemment que les parties inhabitables, se trouve à droite, et que notre pôle, plus noble aussi que le pôle opposé parce qu'il est entouré d'étoiles plus nombreuses et plus grandes, se trouve en haut.

Quarta persuasio est quia sic omnis motus circularis esset de occidente ad orientem, ex quo sequeretur quod nos habitaremus ad dextrum cœli et sursum, sicut dicit Aristoteles, et videtur valde rationabile, quia dextrum debet esse nobilius quam sinistrum, et sursum quam deorsum. Modo ista plaga terræ quæ est habitabilis est nobilior quam aliæ inhabitabiles ; ideo rationabile est quod sit ad dextrum ; et polus noster videtur nobilior quam polus oppositus, quia circumdatus est stellis pluribus et majoribus ; igitur rationabile est quod sit sursum.

Ultima persuasio est quia, sicut melius est salvare appparentia per pauciora quam per plura, si hoc sit possibile, ita melius est salvare per viam faciliorem quam per viam difficiliorem. Modo facilius est movere parvum quam magnum; ideo melius est dicere quod terra, quæ est valde parva, velocissime moveatur et sphæra suprema quiescat, quam dicere econverso.

5° Enfin, de même qu'il vaut mieux, s'il est possible, expliquer les phénomènes par un petit nombre de causes que par un grand nombre, de même il vaut mieux expliquer un résultat par des moyens faciles que par des moyens difficiles. Or il est plus facile de mouvoir un corps petit qu'un grand. Il est donc préférable d'attribuer un mouvement très rapide à la terre qui est très petite, et l'immobilité à la sphère suprême.

Sed tamen ista opinio non est tenenda, primo quia est contra auctoritatem Aristotelis et omnium astrologorum. — Sed illi respondent quod auctoritas non demonstrat, et quod sufficit astrologo ponere modum per quem salventur apparentia, sive sit ita sive non; utroque autem modo salvantur, ideo possunt ponere quod placet eis.

Et cependant cette théorie n'est pas acceptable, d'abord parce qu'elle a contre elle l'autorité d'Aristote et de tous les astronomes. Il est vrai que ses défenseurs répondent : l'autorité ne fait pas preuve ; et d'ailleurs il suffit aux astronomes de sauvegarder les apparences, qu'elles correspondent ou non à la réalité; comme elles se trouvent sauvegardées dans les deux théories, ils peuvent choisir à leur gré.

Alii arguunt multis apparentiis : una est quia ad sensum stellæ apparent nobis moveri de oriente in occidentem. Sed isti solvunt quia idem appareret si stellæ quiescerent et terra moveretur de occidente ad orientem.

D'autres raisonnent ainsi d'après les témoignages de nos sens : D'abord les sens nous attestent que les étoiles se meuvent de l'orient à l'occident. — On leur répond que l'apparence serait la même si les étoiles étaient immobiles et la terre en mouvement de l'occident à l'orient.

Alia apparentia est quia si aliquis valde movetur supra equum, ipse sentit aerem sibi resistentem; igitur similiter nos ad motum terræ moti velocissime sentiremus notabiliter aerem nobis resistentem. Sed isti respondent quod terra et aqua et aer in infe-

D'autre part, disent-ils, il semble que, si la terre était animée d'un mouvement très rapide, nous devrions sentir une violente résistance de l'air, tout comme le cavalier sur son cheval qui

l'emporte dans une course rapide. — Mais on leur réplique que la terre, et l'eau, et l'air des régions inférieures sont entraînés ensemble dans le mouvement diurne, ce qui suffit à expliquer pourquoi nous n'éprouvons pas la résistance de l'air (1).

riori regione moventur simul illo motu diurno, ergo non est aer nobis resistens.

Suivant les données de nos sens, le mouvement local produit de la chaleur, par conséquent, si la terre se mouvait rapidement, elle devrait s'échauffer notablement, et nous avec elle. — On répond que le mouvement n'échauffe que par le frottement des corps ou par leur broiement ou par leur désagrégation, ce qui n'a pas lieu dans l'espèce, puisque l'air, l'eau et la terre se meuvent tous ensemble.

Alia apparentia est quia motus localis calefacit, ideo excellenter terra et nos calefieremus moti ita velociter. Sed isti dicunt quod motus non calefacit nisi per confricationem corporum vel attritionem vel disgregationem, et hoc non haberet ibi locum, ex quo aer et aqua et terra moventur simul.

Enfin un dernier phénomène, signalé par Aristote, est plus démonstratif : la flèche lancée verticalement par l'arc retombe ensuite au même lieu de la terre d'où elle était partie ; il n'en serait pas ainsi si la terre se mouvait avec tant de rapidité, mais avant la chute de la flèche, la partie de la terre d'où elle a été lancée se trouverait transportée à une lieue de distance. — Là encore on veut répondre qu'il en est ainsi parce que l'air, entraîné dans le même mouvement que la

Sed ultima apparentia, quam notat Aristoteles, est magis demonstrativa in proposito, scilicet quod sagitta, ab arcu emissa directe sursum, cadit iterato ad eumdem locum terræ a quo emittebatur sagitta, quod non esset ita si terra tanta velocitate movetur ; immo ante casum sagittæ pars terræ a qua emittebatur sagitta esset elongata per unam leucam. Sed adhuc illi volunt respondere quod ita contingit quia aer motus cum terra sic portat sagittam, quamvis sagitta nobis non apparet moveri nisi motu recto, quia sic nobis percipitur. Igitur motum illum per

(1) Cf. Nicole Oresme. *Ibid.* : « A la secunde, appert la responce par ce que, selon ceste oppinion, la Terre seulement n'est pas auxi meue, mes ouvecques ce, l'eaue et l'aer de cy bas soient meus autrement par les vens ou par les autres causes ; et est semblable comme si en une naif meue, estoit aer enclos ; il semblerait à celuy qui seroit en tel aer que il ne se meust. » (p. 868).

quem portatur cum aere non percipimus.

Sed ista evasio non sufficit, quia impetus violentiæ sagittæ in ascendendo resisteret motui laterali aeris, ita quod non in tanto moveretur quanto aer moveretur, sicut si per magnum ventum movetur aer, sagitta emissa non in tanto movetur lateraliter quantum ventus movetur, licet aliqualiter movetur.

Et cum ista experientia ponatis rationes probabiles.

Una est quia terræ debetur per naturam motus deorsum, igitur non motus circularis, cum uni corpori simplici non debeatur naturaliter nisi unus motus simplex. Et si dicatur quod movetur sic præter naturam vel per violentiam, hoc non est rationabile, quia tale non est perpetuum nec posset bene assignari violentia.

terre, emporte la flèche avec lui, quoique la flèche, à en juger par notre perception, ne paraisse animée que d'un mouvement vertical, le mouvement qu'elle partage avec l'air n'étant pas perceptible (1).

Mais cette échappatoire est insuffisante, car le violent élan ascensionnel de la flèche opposerait une résistance au mouvement latéral de l'air, de telle sorte que sa propre translation latérale serait moindre que celle de l'air ; de même que, par un vent violent, une flèche lancée par l'arc n'est entraînée dans le mouvement latéral de l'air qu'avec une vitesse inférieure à celle du vent.

A cette expérience joignez quelques raisons probables :

1° La nature de la terre exige un mouvement de haut en bas ; donc elle n'exige pas le mouvement circulaire, car à un corps simple n'est dû par nature qu'un seul mouvement simple. Et il ne serait pas raisonnable de dire que la terre est mue du dehors et par la violence, car un tel mouvement ne serait pas perpétuel, et l'on ne voit pas d'où viendrait l'impulsion (2).

(1) Cf. Nicole Oresme, *Ibid.* : « A la tierce expérience, qui semble plus forte, de la saecte (flèche) ou pierre jetée en haut, etc., l'on diroit que la saecte traicte en haut, ouvecques ce trait, est meue vers orient très isnelment ouvecques l'aer par my lequel elle passe et ouvecques toute la masse de la basse partie du Monde devant signée qui est meue de mouvement journal : et pour ce la saecte rechiet au lieu de la terre dont elle est parti. » (p. 868). Et avec une ampleur et une précision dont l'exposé de Buridan ne donne qu'une idée imparfaite, Oresme poursuit la discussion de ce phénomène, en se fondant sur le fait de la composition des mouvements.

(2) Ici, Buridan aurait sans doute conclu tout autrement s'il avait su utiliser

2° D'autre part le mouvement circulaire est le premier des mouvements, par conséquent il faut l'attribuer aux premiers corps tels que les corps célestes, et non pas à la terre.

Item motus circularis est primus motuum, ideo maxime debet attribui primis corporibus cujusmodi sunt corpora cœlestia et non terra.

Nous pouvons maintenant répondre brièvement aux arguments des défenseurs du mouvement de la terre.

Nunc possumus breviter respondere ad illas persuasiones quibus arguitur quod terra moveretur.

1° Au premier, on doit concéder que la terre a besoin de l'influence du ciel, mais il lui suffit, pour la recevoir, de rester passive, il n'est pas nécessaire qu'elle possède un mouvement local ; bien plus, il convient au ciel de se mouvoir lui-même pour agir sur la terre, car c'est le propre de l'être parfait de donner sa perfection aux autres, quoiqu'il n'en doive rien recevoir.

Ad primam concedendum est quod terra indiget cœli influentia ; sed sufficit quod ad hoc se habeat passive, nec oportet quod propter hoc moveatur localiter ; immo cœlum movetur ad influendum super terram, quia de ratione perfecti est dare aliis perfectionem quamvis nihil debeat inde accipere.

2° On peut accorder aussi que pour certains êtres, à savoir pour les êtres immatériels, la plus haute perfection consiste à se trouver dans un état excellent sans subir aucun changement ; toutefois il est convenable qu'ils impriment un mouvement aux

Ad aliam bene conceditur quod quibusdam, scilicet separatis a materia, nobilissimum est quod se habeant optime sine mutatione eorum. Tamen rationabile est quod moveant alia ad dandum eis perfectionem et quod primo moveant prima corpora ut prima. Et

et la loi d'inertie et la possibilité d'une impulsion primitive donnée par Dieu, qu'il a lui-même si clairement formulées dans les passages suivants de sa *Physique :* « Tandis que le moteur meut le mobile, il lui imprime un certain *impetus*, une certaine puissance capable de mouvoir ce mobile dans la direction même où le moteur meut le mobile, que ce soit vers le haut, ou vers le bas, ou de côté, ou circulairement..... On pourrait dire que Dieu, lorsqu'il a créé le monde, a mû comme il lui a plu chacun des orbes célestes ; il a imprimé à chacun d'eux un *impetus* qui le meut depuis lors..... Ces *impetus*, que Dieu a imprimés aux corps célestes, ne se sont pas affaiblis ni détruits par la suite du temps, parce qu'il n'y avait, en ces corps célestes, aucune inclination vers d'autres mouvements, et qu'il n'y avait non plus aucune résistance qui pût corrompre et réprimer ces *impetus*. » (*Questiones octavi libri physicorum*, duodecima questio. Cité et traduit par P. Duhem dans *Etudes sur Léonard de Vinci*. IIIme série : *Les précurseurs parisiens de Galilée ;* Paris, Hermann, 1913, pp. 40 et 42).

ideo non esset cœlo nobile quod esset sine motu, cum per primum motum recipiat perfectionem a primis causis.

autres êtres afin de les rendre plus parfaits, et qu'ils meuvent d'abord, à raison de leur rang, les corps les plus excellents. Ce ne serait donc pas pour le ciel une excellence de rester immobile, puisque l'impulsion des premières causes est pour lui source de perfection.

Ad aliam dicitur perfectius est esse in quiete quam in motu. Ego concedo de illis quæ moventur ad finem veniendi ad loca sua naturalia ; sed de illis quæ semper sunt in locis suis naturalibus et quæ non moventur ad sibi aliquid acquirendum aliud ad motu, ita quod motus est finalis perfectio eorum, dico quod talibus est perfectius movere quam est quiescere, et sic esset de corporibus cœlestibus.

3° Est-il plus parfait d'être au repos qu'en mouvement ? Je l'accorde pour les corps qui se meuvent en vue de parvenir à leurs lieux naturels ; quant à ceux qui se trouvent toujours dans leurs lieux naturels et qui ne se meuvent pas pour acquérir autre chose que le mouvement, car le mouvement est lui-même leur perfection finale, je prétends que pour eux il est plus parfait de se mouvoir que d'être immobile : et c'est le cas des corps célestes.

Ad aliam quando dicitur : « facilius est movere mobile parvum » etc., potest dici quod verum est cæteris paribus. Sed non ita, quia corpora gravia et terrestria sunt inepta ad motum : unde manifestum est quod facilius movemus aquam quam terram et adhuc facilius aerem ; et sic ascendendo corpora cœlestia sunt per suas naturas facillime mobilia.

4° Quand on dit qu'il est plus facile de mouvoir un mobile de moindre étendue, etc... je reconnais que cela est vrai si toutes choses sont égales d'ailleurs ; mais tel n'est pas le cas ici. Car les corps pesants et terrestres étant inaptes au mouvement, il est manifestement plus facile de mouvoir l'eau que la terre et encore plus facile de mouvoir l'air, et si l'on s'élève jusqu'aux corps célestes on les trouve beaucoup plus mobiles par nature.

... Nunc venio ad alias dubitationes. Una erat utrum terra sit directe situata in medio mundi ;

J'en viens maintenant aux autres difficultés :

1° D'abord la terre est-elle

exactement située au centre du monde ? Il faut répondre oui. Car nous supposons que le lieu haut par excellence pour notre monde inférieur est la surface concave de la sphère lunaire, puisque c'est vers elle que se dirige le mouvement du corps léger par excellence, le feu. En effet, puisque le feu apparaît doué d'un mouvement ascensionnel, il faut dire qu'il est enclin par nature à chercher son lieu au-dessus de l'air, c'est-à-dire à la surface concave de la sphère lunaire, car aucun autre élément ne se montre animé comme le feu d'un mouvement rapide d'ascension. Mais le lieu bas doit être le plus éloigné du lieu haut, puisqu'ils sont contraires ; or le lieu le plus éloigné du ciel est le centre du monde ; donc le centre du monde est le lieu bas par excellence. Or un corps simplement pesant, comme la terre, doit occuper le lieu bas par excellence ; donc la terre par nature doit se trouver au centre du monde ou constituer ce centre.

et dicendum est quod sic. Supponimus enim quod locus simpliciter sursum, quantum spectat ad istum mundum inferiorem, est concavum orbis lunæ, quia ad ipsum simpliciter leve movetur, scilicet ignis. Cum enim ignis apparet ascendere, sequitur quod ignis quærit naturaliter locum super aerem, et ille locus super aerem est ad concavum orbis lunæ, quia nullum aliud elementum apparet sic movere sursum velociter sicut ignis. Modo locus deorsum debet maxime distare a loco sursum, cum sint loca contraria ; modo maxime distans a cœlo est medium mundi ; igitur medium mundi est simpliciter deorsum ; sed simpliciter grave, cujusmodi est terra, debet esse simpliciter deorsum ; igitur terra debet esse naturaliter in medio mundi vel medium mundi.

Il reste, il est vrai, une difficulté : dans la terre le centre de figure et le centre de gravité sont-ils identiques ? D'après ce qui a été dit ailleurs, il semble que non, car s'il y a une grande partie de la terre non couverte par les eaux pour l'habitation des animaux et des plantes, et une autre partie opposée que recouvrent les eaux, il faut admettre que l'air, qui est naturellement

Sed bene est difficultas utrum in terra sit idem medium magnitudinis et medium gravitatis, et videtur, secundum dicta alias, quod non, quia si una magna plaga terræ est discooperta aquis propter habitationem animalium et plantarum, et pars opposita est cooperta aquis, constat quod aer, qui est naturaliter calidus, et sol calefaciunt illam partem discoopertam, ei sic eam aliquo

modo subtiliant, rareficant et al[l]eviant, et pars cooperta remanet magis compacta et magis gravis. Modo si unum corpus sit in una parte levius, et in opposita gravius, medium gravitatis non erit medium magnitudinis; immo dato medio gravitatis, major magnitudo erit ad partem leviorem, sicut si in statera in una parte ponitur lapis, et ex alia parte pluma, pluma erit valde majoris magnitudinis.

Nunc videndum est quid eorum sit medium mundi; et respondendum est quod medium mundi est medium gravitatis terræ, quia, sicut dicit Aristoteles, omnes partes terræ tendunt ad medium mundi per earum gravitatem, et pars quæ esset gravior depelleret aliam et sic tandem oportet quod medium mundi sit medium gravitatis.

Ex quibus sequitur quod terra est propinquior cœlo in parte discooperta aquis quam in parte cooperta; et ita ad partem coopertam est major declivitas, et sic ad illam partem fluunt aquæ. Sic igitur terra secundum suam magnitudinem non est directe in medio mundi, tamen dicimus communiter quod est in medio

chaud, et le soleil échauffent la partie sèche, et par conséquent la rendent en quelque sorte plus subtile, moins compacte et plus légère, tandis que la partie couverte par les eaux reste plus compacte et plus pesante. Or, si un même corps est plus léger d'un côté et plus lourd du côté opposé, son centre de gravité ne coïncide pas avec son centre de figure, mais par rapport au centre de gravité un plus grand volume se trouvera du côté léger, de même que si dans une balance on met d'un côté une pierre et de l'autre de la plume, il faudra pour l'équilibre un volume de plume beaucoup plus grand.

Voyons maintenant quel est le centre du monde. Le centre du monde, répondrai-je, est le centre de gravité de la terre, car, comme le dit Aristote, toutes les parties de la terre tendent par leur poids vers le centre du monde, les parties plus lourdes écartant les moins lourdes. Ainsi, en définitive, il faut admettre que le centre du monde se trouve au centre de gravité.

Il s'ensuit que la terre est plus proche du ciel du côté où elle est à sec que du côté couvert par les eaux; aussi vers ce dernier la déclivité est plus forte et les eaux affluent. Donc, à considérer sa figure, la terre n'est pas exactement au centre du monde; on dit cependant communément qu'elle est au milieu du monde, parce

que son centre de gravité est le centre du monde.

Ainsi se trouve résolue la question de savoir si la terre se meut quelquefois tout entière d'un mouvement rectiligne. On peut répondre affirmativement, parce que, beaucoup de parcelles de la terre s'écoulant avec les fleuves des lieux hauts vers le fond de la mer, le côté de la terre couvert par les eaux s'accroît sans cesse aux dépens de l'autre côté, et ainsi le centre de gravité subit un déplacement. Or, s'il en est ainsi, le point de la terre qui devient à un moment donné le nouveau centre de gravité doit descendre, pour rester le centre du monde, tandis que le centre de gravité du moment précédent monte et recule : ainsi la terre tout entière va s'élevant vers le côté à sec, pour que son centre de gravité devienne toujours le centre du monde. Comme je l'ai dit ailleurs, il ne paraît pas y avoir d'autre moyen d'expliquer d'une part l'usure et la destruction des montagnes, qui se produisent de temps à autre et jusqu'à l'infini, si le temps a été éternel, et d'autre part la formation de montagnes aussi élevées.

Le dernier doute, enfin, porte sur cet argument : le ciel se meut toujours en cercle, donc la terre doit être toujours immobile au centre. — Je prétends que l'immobilité de la terre doit être entendue en ce sens qu'elle ne se

mundi quia medium gravitatis ejus est medium mundi.

Per hoc solvitur alia dubitatio, scilicet utrum terra moveatur aliquando secundum se totam motu recto. Et possumus dicere quod sic, quia continue de ista terra altiori cum fluviis fluunt multæ partes terræ ad profundum maris, et sic augetur terra in parte cooperta et diminuitur in parte discooperta, et per consequens non remanet idem medium gravitatis sicut ante fuit.

Modo mutato medio gravitatis, illud quod de novo factum est medium gravitatis descendit, ut sit medium mundi, et illud quod ante erat medium gravitatis ascendit et recedit, et sic elevatur tota terra versus partem discoopertam, ut semper medium gravitatis fiat medium mundi, et sicut dixi alias, non apparet quod aliter posset bene salvari quia montes esset aliquando destructi et consumpti, immo fuissent infinities si æternum fuit tempus; nec apparet alius modus per quem possent generari montes tam magni.

Tunc est ultima dubitatio de illa consequentia : cœlum semper movetur circulariter, igitur terra debet semper in medio quiescere. Dico igitur quod sic debet quiescere, quod non debet moveri circulariter, nec etiam tali motu recto, quin semper medium gravitatis debet remanere medium mundi; et illa consequentia ex

hoc tenet, quia rationabile est quod cœlum per suum motum proficiat ipsi terræ et habitantibus in ea, applicando sibi continue et successive corpora cœlestia, scilicet solem et astra alia. Modo ex quo cœlum sic movetur, hujusmodi successiva applicatio optime fit si terra quiescat. Immo frustra moveretur si moveretur, et nihil est ponendum frustra in natura; igitur ponendum est quod non movetur.

meut pas en cercle, et qu'elle n'est douée d'aucun autre mouvement rectiligne que le mouvement nécessaire pour maintenir son centre de gravité au centre du monde. Et l'argument ci-dessus est valable, parce qu'il convient que le mouvement du ciel soit utile à la terre et à ses habitants, en amenant au-dessus d'eux tour à tour et incessamment les divers corps célestes, à savoir le soleil et les autres astres. Or, le ciel étant en mouvement, cette présentation successive des corps célestes s'accomplit très bien, si la terre est immobile, et même son mouvement, si elle en avait un, serait tout à fait inutile. Comme on ne doit rien admettre d'inutile dans la nature, il faut conclure que la terre est immobile.

Ad rationes respondetur faciliter ex dictis.

Ad primam concessum est jam quod terræ de facto convenit motus naturalis rectus secundum se totam et per suam gravitatem.

Ad aliam potest dici quod, in iis quibus debetur motus circularis, conveniens est figura sphærica; sic similiter ad quietem naturalem circa centrum eadem convenit figura sphærica, et ideo talis bene convenit terræ, non propter suum moveri circulariter, sed propter suum quiescere circa centrum mundi.

Ad aliam concessum est quod motus naturalis terræ est ad medium mundi, quantum ad partes

Il est aisé maintenant de répondre aux premiers arguments.

1° On a déjà concédé que de fait la terre possède, en vertu de sa pesanteur, un mouvement rectiligne naturel de toute sa masse.

2° Il est vrai que la figure sphérique convient aux corps auxquels est dû un mouvement circulaire, mais à un corps naturellement immobile au centre d'un système cette même figure sphérique convient également. Aussi est-il tout naturel que la terre soit sphérique, non pas à raison d'un mouvement circulaire, mais parce qu'elle est immobile au centre du monde.

3° On a encore concédé que la

terre est douée d'un mouvement naturel vers le centre du monde, quant à ses parties hautes, et même dans la totalité de sa masse, lorsque, à défaut de ce mouvement d'ensemble, son centre de gravité cesserait d'être le centre du monde.

4° Au dernier argument il faut répondre que, le ciel étant le corps le plus noble, les lieux les plus proches du ciel sont aussi les plus nobles ; il n'y a pas de parité avec le cas des rois de la terre ; car un royaume peut être tout entouré d'ennemis et par conséquent le lieu le plus sûr est le milieu du royaume ; mais autour de notre monde inférieur il n'y a pas d'ennemis, il n'y a que des corps célestes qui le gouvernent.

elevatas, immo etiam et quantum ad ipsam totam, quando medium gravitatis non esset medium mundi.

Ad aliam dicendum [est] quod, quia cœlum est corpus nobilissimum, ideo loca cœlo propinquiora sunt nobiliora, nec est simile de rege in terra quia circumquaque regnum possint esse adversarii, ideo locus medius est tutior ; sed circa istum mundum inferiorem non sunt adversarii, immo corpora cœlestia gubernantia ipsum. Et sic patet.

SAINT THOMAS D'AQUIN

ET SIGER DE BRABANT

(SECOND ARTICLE)

III

M. Baeumker, actuellement professeur à l'Université de Munich, est, sans conteste, l'homme de notre temps qui avec le P. Denifle, O. P., et le P. Ehrle, S. J., a le plus contribué aux progrès de l'histoire de la scolastique. Il a même été le premier à publier en entier un des inédits de Siger de Brabant; sa compétence sur le sujet que nous étudions n'est donc pas douteuse. Sans doute, il a pu se tromper un jour : ne se fourvoyer jamais en histoire est le propre de ceux qui n'étudient rien ou qui n'abordent pas de question obscure. Mais, lors même qu'il arrive à M. Baeumker d'accepter une opinion hasardée ou de proposer une hypothèse peu vraisemblable, on sent, à le lire, l'homme qui connaît bien faits, textes et doctrines.

Qualités et services n'ont pas mis M. Baeumker à l'abri des sévérités du P. Mandonnet. M. Baeumker a jugé à propos de s'expliquer (1). Des nombreuses observations qu'il a faites, je ne m'arrêterai qu'au jugement qu'il porte sur Siger à propos de l'un des plus importants chapitres du *De anima,* le septième. Mais, pour que le lecteur puisse saisir l'objet du débat, il faut placer sous ses yeux une brève analyse de ce chapitre.

Siger s'y pose le problème de l'unité de l'intellect : l'âme

(1) *Historisches Iahrbuch,* XXIV, 1911, p. 177.

intellective est-elle multipliée avec les corps? Étant chrétien, répond-il, je rejette cette unité de l'intellect. Mais, en pure philosophie, il semble que plusieurs philosophes l'ont admise. Suivent cinq arguments en faveur de l'unité de l'intellect. Les quatre premiers sont basés sur l'impossibilité absolue de multiplier numériquement dans son espèce une substance immatérielle ; le dernier s'appuie sur la répugnance du nombre infini d'âmes actuellement existantes qu'il faudrait admettre, si l'on concède que, d'après Aristote, le monde est éternel. Mais, poursuit Siger, l'unanimité des philosophes n'est pas complète; car Themistius, Algazel et Avicenne sont décidément contre l'unité de l'intellect. Enfin, il y a contre cette unité des raisons d'ordre purement philosophique, conformes aux principes d'Aristote. Siger en rapporte trois, au milieu desquelles il insinue une objection que la raison qui la suit, résout. Puis il conclut : ces trois raisons et quelques autres sont « difficiles » à résoudre ; et, sans essayer d'en donner une solution quelconque, il ajoute : aussi, il y a longtemps que j'ai des doutes sur la pensée d'Aristote et sur la conclusion que la raison naturelle démontre en cette matière. Et dans un tel doute, il faut adhérer à la foi.

Depuis 1908, M. Baeumker pense avoir des raisons pour écrire que Siger, tel qu'il le comprend, diffère notablement du Siger dépeint par le P. Mandonnet. Amené à s'expliquer là-dessus, en 1911, il trouve que, dans ce septième chapitre, Siger ne professe qu'un « averroïsme atténué ». Et cela, parce qu'il n'y refuse pas toute valeur aux trois raisons contre l'unité de l'intellect qu'il rapporte, sans les résoudre et en remarquant que la solution en est difficile. En d'autres termes, dans ce chapitre, ou bien Siger n'admet pas l'unité de l'intellect, ou bien il ne la propose pas comme une vérité certaine, démontrée et démontrable. Dans les deux cas, il reste averroïste, à cause de ce qu'on lit dans le reste du *De anima*, mais il n'est ici qu'un averroïste mitigé.

A quoi le P. Mandonnet répond, en substance, que le Siger de M. Baeumker est le sosie de son propre Siger, lequel est « un averroïste tout court et non un averroïste mitigé ». Car Siger, au chapitre septième dont il s'agit, admet l'unité de l'in-

tellect. Pour montrer le contraire, M. Baeumker semble au P. Mandonnet « s'attaquer à des impondérables (1) ».

Dans cette réponse, le P. Mandonnet ne nous dit pas comment il sait que Siger admet l'unité de l'intellect. C'est vraisemblablement qu'il pense l'avoir prouvé dans son *Étude critique,* qu'il nous faut donc consulter.

On y trouve sur l'objet du débat trois moyens de preuve. Le premier est emprunté à l'étude doctrinale du *De anima ;* les deux autres sont plutôt du ressort de la critique externe.

Il résulte, pense le P. Mandonnet, de l'étude doctrinale du *De anima* que Siger est partisan de l'unité de l'intellect pour tous les hommes. Car, d'une part, d'après Siger l'âme intellective n'est pas forme intrinsèque du corps humain, la seule forme de ce genre qui se trouve en nous étant sensitive et matérielle (2). Par ailleurs, l'âme intellective, qui est éternelle, « n'est jamais complètement séparée, car elle est toujours unie à un certain nombre d'individus dans lesquels elle exerce son acte propre qui est de comprendre ». Ces données nous mettent à même de « pressentir » (3); puis, un peu plus bas, nous laissent « clairement entendre que dans la pensée de Siger l'âme intellective est un principe unique, qui entre successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine (4). » Comme enfin Siger tient — avec S. Thomas, paraît croire le P. Mandonnet — « que les substances immatérielles ne peuvent en aucune façon être multipliées dans la même espèce », la conséquence s'impose : dans la pensée de Siger l'âme intellective est unique (5). Le P. Mandonnet l'affirme avec assurance (6).

Cependant quelques modestes points d'interrogations s'imposent, soit au nom de la méthode, soit au nom des faits.

Le P. Mandonnet, en déchiffrant Siger, a eu le pressentiment, puis l'intuition, puis l'évidence rationnelle que l'unité de l'intellect suit nécessairement des positions de Siger dans le *De*

(1) *Revue thomiste*, 1911, p. 501.
(2) Siger, *Étude*, p. 175, 135.
(3) *Ibid.*, p. 133.
(4) *Ibid.*, 134, 175.
(5) *Ibid.*, p. 179.
(6) *Ibid.*, p. 181, note.

anima. Ce récit, que nous n'avons et que nous ne pouvons avoir aucune raison de récuser, nous apprend donc que, si le P. Mandonnet au xxe siècle tenait les doctrines du *De anima*, il ne verrait pas d'autre issue que de conclure ferme à l'unité de l'intellect : et cela, semble-t-il croire, en vertu des principes de S. Thomas. Ces confidences sont intéressantes, comme tout ce qui est sincère ; mais elles nous renseignent peu, ou même pas du tout, sur ce qui s'est passé dans le cerveau de Siger, au XIIIe siècle. Dans les vues de S. Thomas, d'après les règles d'une logique élémentaire, l'unité de l'intellect suivait des positions de Siger. Soit ! Je veux bien y consentir pour l'instant. Mais n'arrivait-il pas aux averroïstes et à Siger de conclure autrement que S. Thomas ? Ne leur arrivait-il pas quelquefois de raisonner de travers et en marge de la logique la plus élémentaire ? Ne leur arrivait-il pas, comme il arrive même à ceux dont les doctrines ne sont ni traquées ni suspectes, de ne pas déduire toutes les conséquences légitimes, nécessaires, évidentes des doctrines qui étaient les leurs (1) ? Triple accident possible, très humain. D'où triple point d'interrogation, auquel la méthode exige que l'on satisfasse avant de rien conclure de positif, par voie de raisonnement, sur la pensée de Siger. Mais le P. Mandonnet néglige absolument de montrer que ni l'un ni l'autre de ces trois accidents n'est arrivé à l'auteur du *De anima*. Aussi, à s'en tenir aux règles de la méthode, son étude doctrinale ne nous paraît guère concluante au point de vue historique.

(1) Sans doute, il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Mais cette sorte de nécessité régit-elle le monde moral ? Une chose est nécessaire : le rapport de convenance ou d'opposition des idées entre elles ; et c'est affaire de spéculation. Le fait de l'association des mêmes idées en tel cerveau, à telle date, est chose contingente, qui dépend elle-même de beaucoup d'autres choses contingentes ; et ces contingences sont le domaine propre de l'historien des idées, qui n'a d'autre moyen d'en constater la réalisation que les textes ou les témoignages. De plus, il y a souvent plus loin de la pensée à son expression écrite que de la coupe aux lèvres. Il ne faut pas l'oublier : au moment où Siger écrivait le *De anima*, les temps étaient durs pour les averroïstes. Outre l'incertitude et l'hésitation, la prudence et, si l'on y tient, la rouerie ont pu guider la plume de l'écrivain et l'empêcher d'exprimer nettement sa pensée. N'avait-il pas d'ailleurs à tenir compte de ses amis, de ses disciples ? Nous verrons plus loin qu'il prit parti contre l'unité de l'intellect, qu'il jugeait insoutenable. Mais Siger a très bien pu se proposer, en composant son septième chapitre, de se rétracter sans tout à fait se renier et sans rompre entièrement avec ses amis.

D'ailleurs, si le procédé semi-intuitionniste, semi-doctrinaire du P. Mandonnet était historiquement valable, plusieurs des propositions averroïstes condamnées auraient dû être qualifiées autrement qu'elles ne le furent canoniquement par les juges ecclésiastiques en 1277. Prenons comme exemple deux des articles proscrits sous peine d'excommunication : « 119. *Quod operatio intellectus non uniti copulatur corpori ita quod operatio est rei non habentis formam qua operatur.* — 187. *Quod nos pejus aut melius intelligimus hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam.* » Le P. Mandonnet reconnaît — et nous sommes ici tout à fait de son avis — que ces deux articles visent Siger et par conséquent le *De anima* (1). D'après le même historien, pareilles données aboutissent nécessairement à l'unité de l'intellect, et ne peuvent se concilier qu'avec cette monstruosité. Les deux articles cités auraient donc dû être qualifiés ainsi, et tous deux de la même façon : « *Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus.* » Mais Tempier et ses conseillers se bornent à juger : 119. « *Error, quia ponit quod intellectus non est forma hominis* », sans avoir l'air de se douter que, dans l'ouvrage de Siger qu'ils visent et condamnent, cette doctrine exposée au chapitre III soit nécessairement liée ou aboutisse de fait, au chapitre VII, à l'unité de l'intellect. Voici qui est plus significatif encore : « 187... *Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus aut æqualitatem in omnibus animabus* ». Je lis bien : on proscrit l'article 187, où le P. Mandonnet reconnaît la doctrine de Siger, parce que cet article suppose et tend à établir *ou bien* l'unité de l'intellect, *ou bien* l'égalité de toutes les âmes, par exemple celle du Christ et de Judas (2). Évidemment l'égalité de toutes les âmes implique leur multiplicité. L'article 187 est donc condamné parce qu'il est conciliable avec deux erreurs : l'unité de l'intellect, l'égalité des intellects individuels. Les juges ecclésiastiques de 1277 avaient donc, sur la « logique élémentaire du système » averroïste d'autres vues que le P. Mandonnet. A les en croire, telles et telles positions de Siger pouvaient se conci-

(1) Siger, *Étude*, p. 175, note 5. 119 = 125, 187 = 146 de la classification des articles de 1277 proposée par le P. Mandonnet.
(2) Cf. art. 124.

lier — et comme on ne condamne pas des propositions *in abstracto* ni même *in vitro* — se trouvaient de fait accouplées aussi bien avec la multiplicité de l'intellect qu'avec son unité. Comme, même sans faire état de leur situation officielle et de la valeur canonique de leur sentence, on ne saurait mettre en doute ni la perspicacité de ces juges, ni la supériorité de leur documentation comparée à la nôtre, le préjugé est tout en leur faveur. Et l'on voit assez, sans qu'il soit besoin d'y insister, que le libellé de leur verdict justifie, plus qu'il n'est nécessaire, les points d'interrogation dont il a fallu saupoudrer les marges des considérations doctrinales du *Siger de Brabant* et la conclusion qui les couronne.

Si, enfin, l'on recherche la cause profonde de la divergence foncière des appréciations des juges de 1277 et de l'historien récent de l'averroïsme, on ne tarde pas à découvrir que cette divergence provient de ce que, sur le point précis de l'unité de l'intellect, Tempier et ses conseils ont connu trois systèmes hétérodoxes, tandis que le P. Mandonnet mène sa démonstration comme s'il n'en connaissait qu'un seul, ou comme si, avant 1277, il n'en avait existé qu'un seul. Cette circonstance, on va le voir, ne semble pas permettre d'espérer que le P. Mandonnet puisse jamais remédier aux défaillances de sa méthode.

Il est vrai que c'est en prenant pour prémisses la séparation de l'intellect, son éternité et son immultiplicabilité que beaucoup d'averroïstes concluaient à l'unité du même intellect. Tempier a connu et condamné ce premier système en 1277 : « 32. *Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc non tamen ab omni* ». Un intellect séparé, éternel, unique « entrant successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine », voilà bien ce que le P. Mandonnet considère comme l'aboutissement naturel et, par suite, comme la pensée du *De anima* de Siger. Et il faut bien avouer que si l'histoire nous racontait qu'avant 1277 l'ensemble des averroïstes latins adhéra à ce premier système, l'interprétation du septième chapitre de Siger mise en avant par le P. Mandonnet serait non pas certaine — vu le contenu du texte — mais assez vraisemblable.

Mais l'histoire nous apprend qu'à côté de ce système deux

autres se produisirent. Partant des mêmes principes que les partisans de l'unité de l'intellect, certains averroïstes concluaient à « l'intellect individuel », et cela de deux façons.

Sans parler des autres sources d'information (1), nous sommes renseignés par les mêmes juges ecclésiastiques de 1277 : « 10. *Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eamdem partem materiæ* ». « 86. *Quod substantiæ separatæ sunt actu infinitæ. Infinitas enim non est impossibilis nisi in rebus materialibus.* » Les tenants de chacune de ces deux propositions avaient en commun pour premier principe ou pour dernière conclusion que l'intellect est individuel.

Les défenseurs de la première prétendaient que le nombre de ces intellects est fini ; et ils expliquaient l'éternelle perpétuité de l'espèce humaine par une sorte de transcorporation, « la génération circulaire ». Les partisans de la seconde proposition rejetaient cette génération circulaire, aussi bien que l'unité de l'intellect ; et, croyant que la réalisation d'un nombre infini n'est absurde que dans les êtres matériels, ils expliquaient l'éternité des générations par un nombre infini d'intellects actuellement existante. D'après les premiers, les intellects en nombre fini étaient spécifiquement différents les uns des autres, parce que les substances immatérielles ne peuvent pas être multipliées dans la même espèce : il n'en résulte cependant pas, prétendaient-ils, que les individus humains diffèrent spécifiquement, car l'intellect n'est pas la forme intrinsèque du corps humain. D'après les seconds, les âmes en nombre infini étaient toutes égales, parce que si elles n'étaient pas égales, elles devraient différer spécifiquement, vu l'immultiplicabilité des intelligences dans la même espèce (2). On le voit, malgré ces nuances et ces diversités,

(1) Cf. entre autres Raymondi Lulli *Declaratio per modum dialogi edita*, édité par O. Keicher dans le t. VIIe des *Beiträge* de Baeumker, cap. 86, 124, 184 avec les renvois. Voir aussi Jean de Jandun, *De anima*, lib. III, q. 28, Venise, 1561, col. 400. Après avoir exposé la théorie de la génération circulaire par des intellects individuels en nombre fini, Jandun ajoute : Hæc autem positio non multum apud modernos est famosa, quod pro tanto forte contingit, quia positionis hujus inventor non multum fuit solemnis aut notus aut suam opinionem non multum communicavit.

(2) Article 124 : Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores

tous ces averroïstes, finitistes ou infinitistes, tenaient pour certain que l'âme intellective n'est pas la forme intrinsèque du corps, qu'elle est éternelle, et que les substances séparées ne peuvent pas être multipliées dans la même espèce ; et, à ces prémisses, ils accolaient que l'intellect est individuel. Si donc on se place, comme les juges de 1277, sur le terrain des faits, qui est celui de l'histoire, il n'est ni « enfantin », ni « absurde », ni « ridicule » de parler d'intellect individuel, quand on étudie ce Protée que fut l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Contre les faits, les envolées métaphysiques sont aussi impuissantes que les termes forts du vocabulaire. Et c'est un fait que si beaucoup d'averroïstes professèrent l'unité de l'intellect, d'autres averroïstes, avant 1277, rejetèrent cette unité et soutinrent la multiplicité, finie ou infinie, du même intellect.

Ce fait paraît rendre illusoire l'espoir d'aboutir, par voie d'intuition comme par voie de raisonnement, à déterminer la pensée historique du *De anima* de Siger sur l'unité de l'intellect. Car on aura beau lire dans cet ouvrage que l'âme n'est pas la forme intrinsèque du corps, que l'âme est éternelle, que les substances immatérielles sont immultipliables dans leur espèce, si l'on ne perd pas de vue le fait que nous venons de rappeler, ni on ne sera tenté de « pressentir », ni on ne parviendra à « clairement entendre » que Siger dut nécessai-

aliis ; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum oportet quod sit a parte intelligentiarum ; et sic animæ nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum sicut intelligentiæ. — Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judæ.

Le lecteur se demandera peut-être comment ces averroïstes conciliaient l'immultiplicabilité des substances immatérielles dans la même espèce et la multitude infinie des âmes égales. Un averroïste, habitué à prendre des bouts de phrase d'Aristote ou d'Averroès pour des faits ou pour l'équivalent adéquat du monde des réalités, était rarement à court. Les substances immatérielles se divisent en « intelligences » dont l'acte intellectuel ne dépend en aucune façon d'une puissance sensitive, et en « intellects ou âmes » dont l'opération ne peut se faire sans le concours d'une faculté sensitive (intellect passif, imagination ou cogitative). Les intellects sont immatériels, parce qu'ils ne sont pas la forme intrinsèque du corps : ils peuvent cependant être multipliés dans la même espèce ; les intelligences ne le peuvent pas. La raison de la différence est que l'individuation dépend des accidents ; or chez les intelligences pas de puissance aux accidents, puisqu'elles sont toujours en acte ; et c'est l'inverse chez les intellects, puisque leur opération est liée à une puissance sensitive, tantôt en acte, tantôt en puissance. Cf. Jean DE JANDUN, *De cœlo*, lib. I, cap. 25, Venise, 1564, p. 20, 2e col.

rement conclure à l'unité de l'intellect. Et, à supposer qu'une telle autosuggestion s'impose à l'esprit, comment la légitimer rationnellement? puisque nous savons qu'à l'époque où vécut Siger, dans le milieu qui fut le sien, il se trouvait des philosophes qui prétendaient concilier avec les doctrines fondamentales du *De anima* la multiplicité, finie ou même infinie, de l'intellect (1). Le premier moyen de preuve, mis en œuvre par le P. Mandonnet, paraît donc non seulement insuffisant, mais encore irrémédiablement inefficace ; et, ainsi, l'*Étude critique,* quoi qu'en pense son auteur, laisse largement ouverte la question de la pensée de Siger sur l'unité de l'intellect dans le *De anima.*

Comme moyens de preuve empruntés à la critique externe, le P. Mandonnet produit deux sortes d'arguments. Le premier est général et peut, je crois, se résumer ainsi. Dans le *De unitate,* saint Thomas réfute un adversaire qui soutient l'unité de l'intellect ; comme par ailleurs cet adversaire ne peut être que le Siger du *De anima,* il faut admettre que dans le *De anima* Siger soutient l'unité de l'intellect (2). Le second argument est une preuve de fait. Dans la dernière partie du *De unitate,* saint Thomas réfute « dans le même ordre » et « très explicitement » les cinq raisons apportées par Siger en faveur de l'unité de l'intellect au début du chapitre septième du *De anima* (3). Et une note placée au bas de la page donne la référence exacte

(1) On verra plus loin qu'en fait Siger se déclara contre l'unité de l'intellect. Comme toute négation implique, au moins *actu exercito*, l'affirmation de la contradiction, il faut conclure que Siger admit, au moins implicitement, *quelque* multiplicité de l'intellect et, en ce sens, l'intellect individuel. Mais comment Siger concevait-il cette multiplicité ? Au sens orthodoxe, ou à la façon des finitistes, ou à la manière des infinitistes ? Le recours, que nous venons de faire, au principe de contradiction ne peut fournir à ce sujet aucune réponse.

Si l'on passe au texte du *De anima,* il est vrai que les doctrines en sont objectivement inconciliables avec l'intellect individuel au sens orthodoxe. Mais : 1° écrivant avant le concile de Vienne, Siger a fort bien pu, subjectivement, ne pas s'en apercevoir ; 2° tout ce que l'on apportera pour montrer l'hétérodoxie de Siger n'exclura pas les thèses finitistes ou infinitistes, puisque l'une et l'autre tenaient comme Siger que l'âme n'est pas la forme intrinsèque du corps et qu'elle est éternelle. Enfin, chacun pourra faire, à son choix, de Siger un finitiste ou un infinitiste, suivant qu'il donnera plus d'importance à la première ou à la seconde partie du septième chapitre du *De anima.* Peut-être ce savant équilibre fut-il intentionnel.

(2) Siger, *Etude,* p. 108-110, p. 179 et passim.

(3) Siger, *Etude,* p. 180.

des cinq passages du *De unitate* qui réfutent « dans le même ordre » ? et « très explicitement » les cinq arguments de Siger.

Si ces moyens de preuve sont aussi démonstratifs qu'impressionnants à première vue, il faut avouer que Baconthorp et Jandun nous ont induit dans une grossière erreur. Discutons donc la question de près. Et, pour éviter jusqu'à l'apparence d'un cercle vicieux, il est nécessaire de le faire en ne tenant aucun compte du témoignage de ces deux écrivains et de ce qu'ils nous ont appris.

Le premier de ces deux arguments, l'argument général, n'est pas décisif. Il devrait en effet exclure, et en fait il n'exclut pas, une hypothèse possible : celle d'un *autre* écrit de Siger qu'aurait réfuté saint Thomas. Cette hypothèse a été émise, on s'en souvient, par M. Doncœur, non pas certes à cause du récit de Baconthorp qu'il ignorait, mais uniquement à cause des difficultés que, dans le détail, présente la position du P. Mandonnet. Nous avons rapporté la réponse de celui-ci ; elle devrait être péremptoire ; et elle ne l'est pas (1). L'argument général reste donc sans valeur.

Le second moyen de preuve, ou l'argument de fait, ne paraît pas plus décisif que le premier. Il devrait exclure, et il n'exclut pas, l'hypothèse d'un emprunt fait par Siger au *De unitate*. Saint Thomas dans le *De unitate* aurait réfuté cinq raisons apportées en faveur de l'unité de l'intellect ; Siger, écrivant après saint Thomas — ceci est l'hypothèse à exclure — et voulant soutenir l'unité de l'intellect n'aurait rien trouvé de mieux à faire que de reproduire « dans le même ordre et très explicitement » les cinq raisons rejetées par saint Thomas, en omettant, bien entendu, les réponses que son adversaire y avait faites (2). Bref, l'hypothèse de la postériorité du *De*

(1) Comme je l'ai dit, dans la première partie de ce travail, le P. Mandonnet, dans son *Erratum*, a répondu à M. Doncœur en niant que Siger ait écrit *Super IIIe de Anima*. Or on m'écrit, 6 juin, que cet ouvrage existe à la Bibliothèque vaticane, et que M. Pelzer l'éditera avec d'autres inédits du même Siger. Ce que j'avais d'abord écrit n'est donc pas trop fort.

(2) L'hypothèse émise dans le texte n'a point d'autre but que de souligner l'insuffisance logique de l'argumentation du P. Mandonnet. Dans la réalité, les choses se passèrent autrement. Nous savons par la dernière partie du *De unitate* de saint Thomas que les averroïstes que vise saint Thomas cherchaient

anima devrait être exclue pour que l'argumentation du P. Mandonnet soit décisive : car cette hypothèse est possible, et peut venir à l'esprit indépendamment de toute connaissance de Baconthorp ou de Jandun ; les difficultés contre lesquelles s'est débattu M. Bruckmuller la suggèrent ; et, à ma connaissance, le P. Mandonnet ne l'a jamais envisagée ou exclue directement, et les réponses qu'il a faites à M. Bruckmuller n'ont, je l'ai montré, rien de péremptoire, à aucun point de vue.

Reste la partie impressionnante pour le lecteur pressé et confiant, je veux dire la note où sont alignés en bon ordre les cinq passages du *De unitate* « corrélatifs » aux cinq raisons proposées par le *De anima* de Siger en faveur de l'unité de l'intellect. Si sur ce point la preuve du P. Mandonnet est convaincante, adieu de nouveau Baconthorp et Jandun : le *De unitate* est la réfutation du *De anima*. Continuons la discussion, en nous plaçant sur le terrain de l'adversaire, je veux dire en ignorant toujours Baconthorp et Jandun.

On admet généralement — et le P. Mandonnet n'est pas d'un autre avis — que les averroïstes avaient avec saint Thomas plusieurs principes philosophiques communs au moins quant aux formules, et souvent ils s'accordaient aussi sur l'exégèse d'Aristote. De ces principes et de cette exégèse, certains averroïstes prétendaient conclure à l'unité de l'intellect : c'est ce qu'a l'air de faire ou, pour ne rien préjuger, ce que fait Siger dans les cinq arguments *pro* du septième chapitre. Saint Thomas, au contraire, s'efforçait de montrer que cette consé-

à prouver l'unité de l'intellect par la répugnance de la multiplication des êtres immatériels dans leur espèce. Saint Thomas leur répondit que cette répugnance n'est pas absolue, mais seulement physique, que raisonner autrement était « d'un ignare ». Dans le *De anima* Siger renonça à soutenir l'unité de l'intellect, comme nous le verrons ; mais il se donna le malin plaisir ou la satisfaction d'essayer de montrer que, dans les principes de frère Thomas, la répugnance de la multiplication des êtres immatériels dans leur espèce est absolue : c'est à quoi tendent ses quatre premiers arguments, composés de morceaux détachés de saint Thomas facilement reconnaissables. Ce procédé ou cette tactique de Siger et l'abus que faisaient les averroïstes de certains passages de saint Thomas, mal entendu, furent sans doute l'occasion de la condamnation en 1277 de ces deux propositions : « 79. Quod substantiæ separatæ sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est. — 81. *Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possel facere plures ejusdem speciei* ».

quence hérétique ne découlait ni de ces principes, ni de cette exégèse : ce souci est très sensible dans ses œuvres et en particulier dans les deux dernières parties du *De unitate*. Bien plus, saint Thomas tâchait de prouver que la doctrine chrétienne de l'âme individuelle résultait des principes philosophiques qui étaient les siens, et d'Aristote bien compris. Il n'est donc pas surprenant que, dans le *De unitate,* les mêmes principes et les mêmes textes d'Aristote qui interviennent dans les cinq arguments du *De anima* de Siger, se retrouvent exposés, discutés. Siger argumente pour montrer que ces principes et ces textes entraînent l'unité de l'intellect ; saint Thomas argumente, — et il avait besoin de le faire pour se dégager de tout soupçon d'accointance avec l'averroïsme — en vue de montrer que ces principes et ces textes ne conduisent à rien de semblable. On ne peut donc rien conclure, ni pour ni contre la priorité du *De unitate,* du fait indéniable que le *De unitate* et le *De anima* ont ici des points communs nombreux. Le P. Mandonnet, je crois, s'en est rendu compte, et je ne vois pas qu'il ait basé son argumentation sur ces rencontres, qui étaient inévitables ; mais son argumentation s'appuie sur le détail du texte des deux ouvrages, où il nous faut le suivre.

D'après le P. Mandonnet, le passage de saint Thomas, *Huic autem rationi tantum innituntur,* réfute une mineure de Siger, *Textes,* p. 165, *Minor autem.* Les deux textes parlent en effet de l'impossibilité de multiplier les êtres immatériels dans leur espèce. Mais saint Thomas attaque un adversaire qui prétend qu'une forme séparée n'est ni une numériquement, ni individuée, *nec una numero, nec quid individuum.* Or, Siger, dans la mineure dont il s'agit, dit expressément que l'âme est individuée, *et sic de se individuata,* et un peu plus loin que l'intellect séparé est *unus numero.* Qui attaque saint Thomas ? Je l'ignore, faute de documentation. Mais, sûrement, il n'attaque pas le Siger du *De anima.*

On ajoute : le passage *Valde ruditer argumentantur* de saint Thomas réfute Siger, p. 165, 2° *Minor.* Saint Thomas, à l'endroit cité, explique que ceux qui soutiennent que l'impossibilité de la multiplication des êtres immatériels dans une même

espèce est absolue, implique contradiction, « raisonnent comme des ignares ». Et il est certain que Siger au passage allégué par le P. Mandonnet et à la page suivante, *quod si quis dicat,* commet ce raisonnement d'ignare : car, d'après lui, en aucune façon, Dieu ne peut multiplier un être immatériel dans son espèce. Mais, de cette coïncidence, il ne suit pas du tout que le *De anima* soit antérieur au *De unitate*, et que le *De unitate* soit une réfutation du *De anima*. Car, au passage *Valde ruditer,* saint Thomas a en vue des adversaires qui, de l'impossibilité absolue de la multiplication dans leur espèce des êtres immatériels, concluent que ces êtres ne sont ni uns ni individués : *procedunt autem alterius, ex hoc concludere volentes,* etc. Mais Siger, le Siger du *De anima*, n'est pas de ces gens-là ; il entend tout autrement les choses ; car, loin de conclure à la non individuation des êtres immatériels par l'impossibilité absolue de leur multiplication, il raisonne en sens inverse et dit : les êtres immatériels sont individués, et c'est précisément parce qu'ils sont individués qu'il répugne absolument que Dieu en fasse deux de la même espèce, de même qu'il répugne qu'il fasse deux hommes qui soient Socrate. Il suffit de comparer le *De anima* et le *De unitate* pour être sûr que le second ne réfute pas le premier.

Encore un coup de sonde. On indique le passage de saint Thomas *Adhuc autem ad munimentum sui erroris* comme la réfutation de Siger, *Textes*, p. 169, *Sed si quis dicat.* Cette fois, j'avoue humblement que la parenté des deux passages m'échappe totalement, bien que j'y sois revenu à plusieurs reprises et à de très longs intervalles. Mais un aveu ou une allégation de myopie intellectuelle n'est ni une solution, ni une réponse. J'ajoute donc, après avoir consulté l'*Erratum* de l'*Étude critique* du P. Mandonnet sans y rien trouver qui me tire d'embarras, que si le passage *Adhuc autem* est la réfutation du passage *Sed si quis dicat,* p. 169, saint Thomas se réfute lui-même, et finit par prouver l'unité de l'intellect. En effet, le paragraphe de Siger, *Sed si quis dicat*, p. 169, est tiré presque mot pour mot des *Questions disputées* de saint Thomas, *De spirit creat.,* q. 2, *De anima,* a. 3 ; j'en donnerai la preuve un peu plus loin. Si donc saint Thomas, « très explicitement »

au paragraphe *Adhuc autem,* réfute ledit paragraphe *Sed si quis dicat,* il se réfute « très explicitement » lui-même. Ce n'est pas tout. A l'article cité des *Questions disputées*, saint Thomas réfute l'unité de l'intellect ; et ce que Siger au paragraphe *Sed si quis dicat* a copié de cet article est un argument de saint Thomas contre l'unité de l'intellect, jugé difficile à résoudre et par saint Thomas et par Siger. Si donc le paragraphe *Adhuc autem* du *De unitate* réfute « très explicitement » le paragraphe *Sed si quis dicat*, saint Thomas réfute ce qu'il a trouvé de plus fort contre l'unité de l'intellect, et par suite, finalement, défend l'unité de l'intellect « très explicitement ».

Est-il utile de poursuivre cet examen ? Non, je pense, en ce qui concerne la note impressionnante où sont rangés les cinq passages de saint Thomas « corrélatifs » aux cinq arguments de Siger. Mais il est peut-être utile de signaler deux autres petites difficultés qu'entraîne la position du P. Mandonnet.

Le troisième des arguments que rapporte Siger contre l'unité de l'intellect et qu'il déclare insoluble, conclut ainsi : si l'intellect est unique, il sera toujours plein d'espèces et l'intellect agent n'aura plus de raison d'être. Mais il se trouve que saint Thomas a développé longuement cette conséquence dans la troisième partie du *De unitate.* Si ce dernier ouvrage est la réfutation du *De anima*, il faut donc admettre que saint Thomas, pour réfuter l'unité de l'intellect, s'inspire de Siger : ce qui est d'autant plus surprenant qu'on nous dit en même temps que, dans le *De anima*, Siger est « un averroïste tout court », parce qu'il y soutient l'unité de l'intellect.

Pour finir, Siger, dans le septième chapitre que nous étudions, cite comme adversaires de l'unité de l'intellect Thémistius, Algazel et Avicenne. S'il a écrit avant saint Thomas, comment expliquer que celui-ci, dans le *De unitate,* insiste longuement et à deux reprises pour montrer à Siger que ces trois auteurs ne sont pas averroïstes ? De plus, dans le *De anima*, Siger sait que, d'après Thémistius, « l'intellect agent illustrant et illustré est multiplié ». Mais comment pouvait-il le savoir avant le *De unitate ?* Et, s'il le savait, pourquoi saint Thomas, à deux reprises, se donne-t-il l'air d'avoir fait une trouvaille en dénichant le texte de Thémistius, faussé, dit-il,

par Averroès ? A quoi bon expliquer à Siger, qui l'avait écrit dans le *De anima,* que, contrairement à la traduction d'Averroès, Thémistius admettait que « l'intellect agent illustrant et illustré » est multiple ? Le P. Mandonnet nous apprend « que saint Thomas a certainement tiré ses renseignements de Guillaume de Moerbeke » qui, « pour son usage personnel », lui fournit des extraits de Thémistius (1). Mais de nouveau, comment Siger connut-il, avant le *De unitate*, ce que Moerbeke avait fourni à saint Thomas « pour son usage personnel » ?

Le P. Mandonnet, quand il s'agit dans sa réponse à M. Baeumker de maintenir, quand il s'agit dans son *Étude critique* de prouver que Siger de Brabant enseigne l'unité de l'intellect au chapitre septième du *De anima* s'appuie sur une double hypothèse : le *De anima* est plus ancien que le *De unitate*, le *De unitate* est la réfutation expresse du *De anima* sur le point précis de l'unité de l'intellect. J'estime en avoir dit assez pour montrer que l'argumentation du P. Mandonnet n'est ni concluante, ni décisive en faveur de l'une et de l'autre de ces deux hypothèses. Par ailleurs, l'étude doctrinale du P. Mandonnet n'est pas convaincante. La voie reste donc libre et nous pouvons faire un pas dans l'étude de notre sujet sans avoir à tenir compte des : Halte-là ! les plus impératifs. Examinons donc en paix la qualité de l'averroïsme de Siger dans son septième chapitre. « Averroïsme atténué » ? comme le pense M. Baeumker. « Averroïsme tout court ? » comme le veut le P. Mandonnet.

IV

Il faut tenir compte dans notre appréciation, juge M. Baeumker, du fait que Siger déclare insolubles et — contrairement à toutes les habitudes de la scolastique — laisse sans solution trois bonnes raisons qu'il rapporte et qui toutes trois démontrent l'absurdité de l'unité de l'intellect. Le P. Mandonnet estime que tenir compte d'un pareil fait, c'est peser des

(1) Siger, *Étude*, p. 178.

« impondérables ». Il me semble que la recherche de la source où Siger a puisé les trois raisons insolubles qu'il énumère nous permettra de nous faire une opinion raisonnée sur l'objet du débat.

La première de ces trois raisons est celle-ci : S'il n'y avait qu'un seul intellect, par le fait qu'un homme connaîtrait, tous connaîtraient, et il n'y aurait pas ce que nous voyons, des savants et des ignorants. Car « imaginer » n'est pas connaître intellectuellement ; et, bien que le savant ait des phantasmes que n'a pas l'ignorant, on ne peut pas expliquer par là qu'il sache plus que l'ignorant, puisque l'intellect, sujet de l'acte intellectuel, n'est pas plus l'intellect du savant que de l'ignorant, s'il est unique. D'où est tirée cette première raison ?

De saint Thomas en personne, dans les *Questions disputées* en un article où il se demande si l'intellect possible ou âme intellective est unique pour tous les hommes (1).

Siger se pose ensuite à lui-même une objection. Mais, étant donné ce que j'ai dit au chapitre troisième, à savoir que l'âme intellective est forme du corps *intrinsecus operans,* ne peut-on pas répondre à l'argument précédent, tiré des *Questions disputées*, en reconnaissant qu'il prouve bien que l'acte intellectuel n'est pas attribué au savant plutôt qu'à l'ignorant, à cause de la variété des phantasmes de l'un et de l'autre, etc. ; mais en observant que cet argument n'exclut pas une autre hypothèse possible, suggérée d'ailleurs par le même article des *Questions disputées* (2) ? Ne pourrait-on pas en effet concevoir que l'acte intellectuel est attribué à celui avec lequel l'intellect est uni dans son opération, qui ainsi est savant, tandis que celui à qui l'intellect n'est pas ainsi uni demeure ignorant (3) ?

(1) *De spirit creat.*, q. II, *De anima*, art. 3, corp. init. Cet argument, comme le suivant se trouve dans le *De unitate* quant au fond des choses, mais la forme y est toute différente. La rédaction de Siger dépend donc ici des *Questions disputées* et non du *De unitate*.

(2) Saint Thomas y dit en effet que si par intellect possible on entendait un principe actif qui nous rendrait connaissants, la position serait plus raisonnable.

(3) Quarante ans plus tard, l'averroïste Jean de Jandun partisan de la forme *intrinsecus operans* qu'il avait découverte dans le *De anima* de Siger, on s'en souvient, reprend l'hypothèse proposée ici par le même Siger. *De anima*, lib. III, quest. VII, col. 270, 283. Jandun, col. 273, dit que c'est à tort que quelques-uns ont jugé « insoluble » l'argumentation de saint Thomas contre l'unité de l'intel-

Si Siger de Brabant admettait la valeur de cette hypothèse, comme le fit plus tard un autre averroïste Jean de Jandun, il faudrait accorder au P. Mandonnet que, sans aucun doute, Siger est partisan de l'unité de l'intellect, et que par conséquent il est un averroïste tout court. Mais Siger ne prend pas cette position : *Sed si quis* [*sic*] *dicat, tunc sic aliter arguitur.* Ce qui signifie : contre cette hypothèse, voici un argument. Et, comme quelques lignes plus loin, Siger dira que cet argument est « difficile » à résoudre, il faut traduire : à cette hypothèse, voici une bonne réponse.

L'opération est diverse ou par la diversité de l'opérant, ou par la diversité de l'objet, ou par la diversité du temps. Mais faisons l'hypothèse que deux hommes connaissent le même objet au même instant ; si l'intellect est unique, l'acte intellectuel de ces deux individus sera identique, ce qui est absurde : *intelligere hujus hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.*

D'où vient ce second argument? Du même article des *Questions disputées,* où il se trouve à la suite du premier argument rapporté plus haut, avec, entre deux, la transition que voici : *Sed adhuc aliquid difficilius sequetur, ponentibus intellectum esse unum.* Vient la disjonction que cite Siger : la diversité de l'acte dépend de la diversité de l'opérant, de l'objet et du temps. Développement des trois membres comme chez Siger et conclusion identique : *Sed duorum hominum simul idem intelligentium necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere, quod manifeste est impossibile.*

La dernière raison contre l'unité de l'intellect que rapporte Siger est ainsi formulée. Aristote enseigne que l'intellect est en *puissance* aux espèces intelligibles, qu'il *reçoit* ces espèces puisqu'il est *nu* de toute espèce ; mais si l'intellect est unique, l'intellect sera toujours *plein* d'espèces et l'intellect *agent* sera *supprimé.* Cette double conséquence suit évidemment, et elle

lect. Puis il s'évertue à montrer que si, comme l'a dit Siger, l'intellect est une forme *intrinsecus operans*, on explique très bien le fait de l'ignorance chez l'un, de la science chez l'autre, etc. Mais pour faire sa démonstration, Jandun est obligé d'abandonner plusieurs des positions du *De anima* de Siger, entre autres celle-ci : l'intellect est une forme individuée.

suit seulement, si l'on admet que, d'après Aristote, l'intellect est éternel : il sera toujours plein d'espèces, et jamais en puissance aux espèces, puisqu'il n'aura jamais commencé à en recevoir ; l'intellect agent, dont le rôle est de concourir à la production de ces espèces, sera inutile, et par conséquent sera supprimé, puisque *ab æterno,* il n'y a point d'espèces à produire.

J'ai longtemps cherché cet argument à travers toutes les œuvres de saint Thomas ; je ne le trouve tel quel, qu'à un seul endroit, dans le *De unitate* (1), où il est longuement développé, beaucoup plus que chez Siger. Comme la double conséquence, contraire à Aristote, ne peut se prouver, que si l'on admet que, d'après le même Aristote, l'intellect est éternel, il est peu vraisemblable que saint Thomas ait été amené ailleurs que dans le *De unitate* à se placer à un point de vue aussi compliqué. Là, au contraire, il est très naturel contre les averroïstes, partisans, on le sait, de l'éternité de l'intellect et par suite de l'éternité de la race humaine : c'était un excellent argument *ad hominem,* pour leur montrer que, dans leurs propres principes, ils devaient reconnaître qu'Aristote rejetait l'unité de l'intellect.

Telles sont les trois raisons contre l'unité de l'intellect rapportées par Siger et par lui déclarées insolubles ; telle est la source de ces trois raisons. Maintenant, ces trois raisons qui sont, de l'aveu de saint Thomas pour l'une d'entre elles, de l'aveu de Siger pour les trois, ce que le génie de saint Thomas a produit de plus fort contre le dogme fondamental de l'hérésie averroïste, sont-elles des « impondérables » ? J'ai dit que dans cette discussiou je ne tiendrais aucun compte de ce que m'ont appris Baconthorp et Jandun : qu'on place donc, pour l'instant, la date de la composition du *De anima* où l'on voudra. Le fait que le *De anima* mentionne ces trois raisons, le fait qu'il les déclare insolubles, le fait qu'il ne les résout pas — et pour cause, car elles sont insolubles — le fait d'avoir noté que ces trois raisons étaient valables même dans l'hypothèse

(1) Dans la troisième partie : *Est ergo sententia Aristotelis,* jusqu'à *Frustra etiam posuit quod phantasmata.*

adoptée au troisième chapitre du traité, celle de la forme *intrinsecus operans,* tous ces faits sont-ils des « impondérables », dont il n'y a pas lieu de tenir compte dans nos appréciations ? Le P. Mandonnet note dans son *Étude critique,* en parlant de ces trois raisons, dont la source, il est vrai, paraît lui être inconnue, que Siger les touche légèrement (1) ». Mais, puisqu'elles étaient de saint Thomas, y avait-il lieu d'insister ? Saint Thomas et les amis de Siger risquaient-ils de s'y méprendre ? Un emprunt, même soigneusement démarqué, aux écrits de ceux qui dans nos *Dictionnaires de théologie* ou d'*Apologétique* ont réfuté le modernisme, en demandons-nous davantage à ceux de nos écrivains qui, avant l'encyclique *Pascendi,* s'étaient fourvoyés dans l'hérésie moderniste ? Ce qui nous suffit pour juger sainement que ces écrivains sont, grâce à Dieu, revenus à de meilleurs sentiments et se soumettent au jugement de l'Église, même quand il leur arrive comme fit Siger au début de son septième chapitre de mettre encore un peu plus en relief qu'il ne convient les motifs plus ou moins spécieux de leurs anciennes erreurs, ce qui nous suffit, dis-je, pour ne pas traiter de modernistes et d'hérétiques ces écrivains nos contemporains, dut suffire aux contemporains de Siger. Voilà ce que nous apprend la critique interne du texte du septième chapitre : Siger n'y admet pas l'unité de l'intellect. Ce qui n'est pas d'un averroïste « tout court ».

V

Mais, comme je sais que la critique interne est souvent fallacieuse, et comme je ne prétends pas que les identifications que je fais soient toujours plus impeccables que celles qu'il m'arrive de rejeter, venons-en au témoignage.

Un contemporain de saint Thomas et de Siger, Gilles de Rome, va nous renseigner. Son récit, composé sûrement avant 1285, très probablement avant la fin de 1278, et peut-être avant la deuxième condamnation des averroïstes, 7 mars 1277, nous

(1) Siger, *Étude*, p. 179.

dira que le Siger du *De anima* n'admet pas l'unité de l'intellect ; il confirmera à sa façon tout ce que nous ont appris Baconthorp et Jandun; entre temps, il nous renseignera sur le désarroi jeté par le *De unitate* et par les *Questions disputées* de saint Thomas dans le camp averroïste, et sur le changement d'attitude qui suivit soit chez Siger, soit chez le reste des partisans d'Averroès. Son témoignage comblera donc une très grande lacune de l'histoire de la querelle averroïste au temps de saint Thomas.

Gilles de Rome a écrit un *De pluralitate intellectus* (1). Dans ce traité Gilles se pose la question de l'unité de l'intellect dans les mêmes termes que Siger : l'âme intellective est-elle multipliée avec les corps ? Quelques-uns ayant — il parle ici au présent, — des difficultés là-dessus, je veux examiner le problème. Suivant l'usage trois arguments *pro*, trois *contra*. Mais, contrairement à l'usage : « Ils ne sont convaincants ni les uns ni les autres », remarque Gilles (2). Vient la division du traité en quatre parties. La troisième seule nous intéresse aujourd'hui.

Le développement de son sujet y amène Gilles à nous dire quelles sont les « meilleures raisons » que l'on « a coutume » d'alléguer contre la doctrine de l'unité de l'intellect. Il en énumère six, sans nous dire où il les prend. Toutes, observe-t-il, concluent à l'absurdité de la thèse averroïste, parce qu'il en suit un gros inconvénient : *Homo non intelligit*. De ces six « meilleures raisons », trois sont de ce type : si l'âme intellective n'est pas la forme : *ergo homo non intelligit ;* les trois autres, de ce type : si l'intellect est unique : *ergo homo non intelligit*.

Ces six raisons, les meilleures et dès lors classiques au dire de Gilles de Rome, sont toutes tirées de saint Thomas : les trois

(1) L'exemplaire incunable dont je me suis servi au British Museum est s. l., s. a., sans alinéas et sans pagination. Je ne ferai d'emprunt qu'à la troisième partie du traité.

(2) Dans cet opuscule Gilles passe par une crise assez aiguë d'averroïsme. Je dirai, un autre jour, comment il fut poursuivi pour cette raison par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et comment il dut se rétracter en 1285, de l'avis du pape Honorius IV. Cette rétractation n'eut rien à voir avec la controverse sur l'unité des formes, comme on pourrait le croire, à lire SIGER, *Étude*, p. 248-251, et *Revue des sciences philosophiques*, 1910, p. 480-499.

premières du *De unitate intellectus,* les trois suivantes des *Questions disputées;* et nous allons voir que trois d'entre elles sont identiques avec les trois raisons contre l'unité de l'intellect déclarées insolubles par Siger de Brabant au septième chapitre du *De anima;* et nous verrons un peu plus loin que les trois autres sont précisément celles que le troisième chapitre du *De anima* avait pour but de résoudre. Résumons Gilles.

Le système d'Averroès n'est pas tenable, *ducit ad inconveniens,* dit-il, reprenant un mot de saint Thomas au début de la seconde partie du *De unitate.* Première raison : dans le mode d'union qu'imagine Averroès l'homme ne connaîtrait pas, mais serait connu. C'est bien le premier argument de saint Thomas dans cette deuxième partie du *De unitate.* Et Gilles, qui a le traité sous les yeux, n'oublie pas l'exemple de saint Thomas, la couleur, l'œil et la muraille.

Dans le *De unitate* vient ensuite l'apostrophe à Siger, avec la disjonction à trois membres dont il a déjà plusieurs fois été question dans ce travail. Gilles reproduit les trois membres de la disjonction, ce qui est déjà révélateur de la source qu'il emploie. Puis développant chacun des trois membres de cette disjonction, il reproduit dans leur ordre non seulement les moyens termes, mais les mots saillants du *De unitate :* agrégat, pilote, bateau ; moteur et chaleur ; enfin au troisième membre cet argument original : « Si l'âme intellective n'est pas la forme mais seulement le moteur, comme l'intellect agit par la volonté, l'homme ressusciterait à volonté (1) ». C'est la pensée de saint Thomas : *Cum intellectus non moveat nisi per voluntatem,* etc. Et je m'aperçois que j'ai omis la concordance des citations explicites ou implicites d'Aristote.

Troisième argument. Si l'intellect est unique, comme d'après Aristote, il est éternel, « il ne peut pas recevoir d'espèces ». C'est le résumé de l'argumentation de saint Thomas, dans la troisième partie du *De unitate.* C'est aussi la troisième raison admise comme insoluble par Siger de Brabant, dans le septième chapitre du *De anima.*

(1) Proposition condamnée en 1277 : *Quod intellectus quando vult induit corpus, quando non vult non induit.*

Le quatrième et le cinquième argument de Gilles sont composés avec des bouts de phrase de saint Thomas, tirées des *Questions disputées*, à l'article troisième des questions sur l'âme. La source de Gilles est ici la même que celle de Siger pour la première et la seconde des trois raisons mentionnées comme insolubles au septième chapitre *De anima*. Gilles reproduit sa source plus librement que ne fait Siger : mais les moyens termes empruntés à saint Thomas sont les mêmes chez Gilles et chez Siger (1).

Enfin la dernière des six meilleures raisons est extraite presque littéralement des *Questions disputées* (2) : dans le système d'Averroès on explique mieux que l'intellect est séparé qu'on ne montre qu'il est uni.

Gilles se livre ensuite à une pénible discussion dialectique pour montrer que ces six raisons se ramènent bien aux deux types indiqués : *si non forma, si unicus : ergo homo non intelligit*. Constatation qu'avec nos habitudes d'esprit modernes nous exprimerions beaucoup plus simplement en remarquant : trois de ces raisons sont tirées de passages où saint Thomas se propose de montrer que l'intellect est forme, et où il le prouve par ce fait que l'âme est le principe de l'opération intellectuelle de l'homme ; les trois autres sont tirées de passages où saint Thomas veut montrer que l'intellect n'est pas unique pour tous, et où il le prouve parce que, dans cette hypothèse, on ne peut pas expliquer l'activité intellectuelle de l'homme. Mais ne reprochons pas trop à Gilles sa logique pédante ; grâce à la rigoureuse précision qu'elle donne à son récit, nous pourrons lire dans son texte plus qu'il ne paraît, au premier abord, contenir.

Gilles enfin nous raconte quelle attitude prirent les averroïstes en face de ces « six meilleures raisons ». Ils se divisèrent en deux fractions.

« Parmi ceux qui ont voulu — le texte emploie l'imparfait, *volebant* — résoudre ces difficultés, les uns ont pris le parti de

(1) Ce n'est qu'après avoir identifié ce que dit Gilles avec cet article de saint Thomas que, relisant Siger, j'ai remarqué qu'il avait puisé à la même source, mais beaucoup plus littéralement que Gilles de Rome.

(2) *De spirit. creat.*, q. I, a. 2.

concéder : *Homo non intelligit.* » Et, un peu plus loin, on nous dira que « les autres concèdent : *Homo intelligit,* et ne prétendent pas résoudre ces six difficultés, mais seulement quelques-unes d'entre elles ».

Les premiers résolvent les six arguments tirés du *De unitate* et des *Questions disputées* par ce tour de passe-passe. « Ces six arguments » qui prétendent prouver que l'intellect est forme et n'est pas unique « concluent tous au même inconvénient : *ergo homo non intelligit.* Mais on sait par Aristote que d'une absurdité en naissent plusieurs. Donc, comme les six raisons ont pour base une absurdité : *Homo intelligit,* nous n'avons pas à nous en occuper ».

Plus tard, devenu archevêque de Bourges, Gilles de Rome se souviendra de ce qu'il a entendu de ses oreilles : « Lorsque j'étais encore bachelier, j'ai vu un certain grand Maître, plus grand encore en philosophie, vouloir soutenir l'opinion d'Averroès en concédant : *Homo non intelligit.* D'après lui, de même qu'on dit que le ciel connaît, parce que le moteur du ciel connaît, ainsi et non autrement, on peut dire que l'homme connaît, parce que l'intellect séparé connaît. » Mais revenons au *De pluralitate intellectus* (1).

Quand on objecte à ces averroïstes, poursuit Gilles, le fait de conscience : Je pense, ils répondent que la conscience psychologique « ne leur manifeste pas qu'ils pensent, mais seulement que l'intellect leur est uni ». Ainsi, une prétendue expérience mystique de leur union avec l'intellect séparé et unique fut le dernier refuge, au point de vue psychologique, d'une partie des averroïstes.

« Si on leur objecte, dit encore Gilles, les passages où Aristote écrit : *Homo intelligit,* ils répondent qu'on peut le concéder *en quelque façon,* comme on dit que les corps célestes comprennent, bien qu'il soit certain que cette intellection est l'œuvre, non de ces corps, mais des intelligences qui les meuvent (2). » Ces averroïstes gardaient la position condamnée

(1) In II. Sent., dist. XVII, q. 2, a. 1, Venise, 1581, t. 2, p. 48. Gilles devint bachelier en 1276.

(2) Proposition condamnée en 1277 : « 14. *Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto cœlum dicitur ex se intelligere, vivere vel moveri, id est quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter* ».

en 1270 : « Cette proposition : *Homo intelligit,* est fausse ou impropre ». Fausse, parce que l'homme ne produit pas l'acte intellectuel ; impropre, parce qu'on lui attribue cet acte comme on attribue au ciel l'acte intellectuel de son moteur. Par là, nous devinons quelle était leur métaphysique.

La voici plus expressément. Ils esquivaient le problème de l'unité de l'individu posé d'une façon si pressante par saint Thomas dans son apostrophe à Siger au *De unitate,* ou, puisque c'est tout un, par la seconde des six raisons énumérées par Gilles de Rome, par cette phrase d'Averroès : « L'âme intellective et le corps ne sont pas plus un que le ciel et son moteur (1). »

On reconnaît sans peine l'essentiel des doctrines du Siger que nous a révélé Baconthorp : l'âme intellective n'est pas forme, mais seulement moteur, et elle est unique pour tous les hommes. C'est la thèse averroïste, telle que la connut et la réfuta saint Thomas dans le *De unitate* — et sur ce point le récit de Gilles de Rome confirme de la façon la plus heureuse ce que nous savons par Jean de Baconthorp. Une fraction des averroïstes s'en tint donc à ses premières positions ; la réfutation de saint Thomas ne lui apprit rien ; loin d'en profiter, elle empira et, à ses anciennes erreurs, joignit comme couronnement la négation du témoignage de la conscience psychologique qui nous avertit si clairement de notre activité mentale.

Le reste des averroïstes fut plus sage et profita un peu de la leçon que lui avait donnée saint Thomas. « D'autres — je traduis Gilles — se sont efforcés de résoudre les six meilleures raisons précitées, ou du moins quelques-unes d'entre elles, en concédant toutefois : *Homo intelligit.* Car lorsqu'on leur objecte que de l'union qu'ils admettent entre l'intellect et nous il ne suit pas que l'homme connaisse, plus qu'il ne suit que la muraille connaisse par suite de l'union qu'elle a avec l'œil, ils répondent que cet argument et ceux qui lui ressemblent ne sont pas concluants, parce qu'ils supposent une parité qui

(1) Autre proposition condamnée en 1277 : « 13. *Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est unum per operationem* ». Cf. prop. 7 et 11, du catalogue édité par Denifle, *loc. cit.*, p. 544.

n'existe pas ; car la muraille n'a aucune puissance cognoscitive. »

C'est tout ce que Gilles de Rome nous dit du reste des averroïstes et de leur attitude en face des arguments du *De unitate* et des *Questions disputées*. Si maigres que puissent, à première vue, paraître ces renseignements, on en peut cependant dégager plusieurs faits certains, qui vont nous permettre de reconnaître Siger de Brabant et son *De anima intellectiva :* ce qui confirmera, s'il en est besoin, ce que nous a appris Jean de Jandun.

Le reste des averroïstes concédait : *Homo intelligit.* C'est exactement la position de Siger dans les trois premiers chapitres du *De anima ;* le lecteur s'en souvient, et il est inutile d'y revenir.

Ils ne prétendaient pas résoudre les six raisons extraites du *De unitate* et des *Questions disputées,* mais seulement quelques-unes d'entre elles. Lesquelles ? Gilles divise ces six « meilleures raisons » en deux groupes, celles du type, *si non forma, ergo homo non intelligit,* celles du type : *si unicus, ergo idem.* Mais l'exemple d'essai de solution qu'il nous donne se rapporte au premier type, et il a soin de nous avertir que le moyen de solution des averroïstes, une négation de parité, leur servait à résoudre les arguments du même genre, c'est-à-dire les arguments du même type, *similia.* Les arguments que prétendaient résoudre ces averroïstes étaient donc le premier, le second et le sixième de l'énumération de Gilles ; en d'autres termes c'étaient les deux arguments du *De unitate* et un argument des *Questions disputées* où saint Thomas prouve que l'âme est la forme du corps, sinon *Homo non intelligit ;* et ces trois arguments, la seconde fraction des averroïstes prétendait y satisfaire par une négation de parité.

Mais il se trouve, et le hasard n'a pas de ces rencontres, que les trois premiers chapitres du *De anima* de Siger ne sont qu'un gigantesque essai de solution de ces trois arguments, et que tout le chapitre troisième n'est qu'une multiple négation de parité, préparant celle-là même que nous indique le récit de Gilles de Rome. Siger y admet que l'âme intellective est forme : prétendant résoudre les trois raisons de saint Tho-

mas par une négation de parité, il doit prendre cette position; sinon il devrait dire comme nous avons entendu faire le Siger de Baconthorp : *non valet probatio assumpti.* Mais il y a forme et forme : première négation de parité. Cependant *Homo intelligit,* parce que l'âme intellective est forme *intrinsecus operans :* seconde négation de parité. Et si l'on objecte que les murailles devraient voir puisqu'elles sont vues, que les ânes devraient comprendre puisque l'intellect *intrinsecus operans* pourrait leur être uni, Siger indique précisément la disparité rapportée par Gilles de Rome : quand deux causes concourent à une même opération il faut qu'il y ait un certain rapport entre elles, qu'elles soient appropriées (1) ; et, faute de cette convenance, ni la muraille ni l'âne ne peuvent comprendre : il y a sujet à puissance cognoscitive et sujet sans puissance de connaître : troisième et finale négation de parité. Si ces coïncidences sont fortuites, il faut avouer que le hasard a la main heureuse. N'est-il pas plus simple et plus vraisemblable d'admettre que Gilles de Rome avait en vue Siger de Brabant et le *De anima intellectiva?* Mais il y a mieux ; et sûrement Gilles avait sous les yeux le *De anima intellectiva,* que tout son récit nous présente comme la réponse de Siger au *De unitate.*

Parmi les six « meilleures raisons », il y en avait, d'après Gilles, que la seconde fraction des averroïstes ne cherchait pas à résoudre et dont, par conséquent, elle admettait la valeur. De nouveau, lesquelles? D'après le texte même de Gilles, celles du type : *si intellectus est unicus, ergo homo non intelligit.* En effet, Gilles nous dit que ces averroïstes résolvaient quelques-unes des six raisons par une négation de parité, qui aboutissait à une distinction entre sujets et sujets. Mais ce moyen de solution qui pouvait convenir aux trois raisons du premier type, ne pouvait en aucune manière convenir aux trois raisons du type *si unicus.* Les raisons que ces averroïstes ne cherchaient pas à résoudre et admettaient pratiquement comme valables étaient donc l'une extraite du *De unitate,* les deux autres extraites des

(1) SIGER, *Textes.* p. 154. *Et cum intellectus dependeat,* jusqu'à la fin du paragraphe *Dicendum.* Jean de Jandun rapporte, sans l'admettre, cette solution de Siger ; il résout la difficulté autrement et par d'autres principes, d'après Aristote et Averroès, dit-il.

Questions disputées sur l'âme : passages où saint Thomas prouve l'absurdité de l'unité de l'intellect parce que, dans cette hypothèse, on ne rend pas compte de l'activité intellectuelle de l'homme.

Mais, on s'en souvient, Siger de Brabant, dans le septième chapitre du *De anima,* reproduit exactement les trois mêmes passages de saint Thomas ; il en extrait les trois mêmes raisons que Gilles de Rome ; ces trois raisons il les déclare insolubles, ne les résout pas et, comme dit Gilles de Rome, n'essaie pas de les résoudre. Voilà certes une bonne réussite, si Gilles de Rome n'a pas eu sous les yeux le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant. Quand on réfléchit à l'énormité des chances qu'il y avait — étant donné le nombre des arguments, le nombre des ouvrages de saint Thomas, etc., etc., contre une aussi extraordinaire coïncidence, on ne se persuadera pas que Gilles, en parlant de la seconde fraction des averroïstes n'ait pas en vue Siger de Brabant et, en main, son traité de l'âme intellective. Le *De anima* était donc pour Gilles de Rome comme pour Jean de Jandun une riposte de Siger au *De unitate* de saint Thomas.

A la question posée au début de ce travail : le *De unitate* est-il la réfutation du *De anima intellectiva,* je ne vois qu'une réponse à faire, et elle est négative. L'inverse paraît être la vérité.

Quand l'accord sera fait sur ce point — et j'espère que les textes que j'ai déterrés y aideront — on pourra utilement aborder l'examen doctrinal et l'exégèse soit de Siger de Brabant, soit des passages de saint Thomas qui se rapportent à la controverse averroïste. Un prospectus de librairie, que je viens de recevoir, m'apprend d'ailleurs que l'on vient de découvrir des inédits de Siger et qu'ils seront publiés dans la collection des *Philosophes Belges* dirigée par M. de Wulf. Pour risquer un exposé complet de l'averroïsme de Siger, il convient donc d'attendre la publication annoncée. Quant à donner un travail solide sur l'ensemble de l'averroïsme au XIIIe siècle, à Paris, il n'y faut pas songer, avant qu'un érudit ait édité ce qui reste des écrits de Boèce de Dacie et probablement de quelques autres « artistes » parisiens. L'entreprise est ardue. Espérons

qu'elle tentera quelque médiéviste philosophe : notre connaissance de la pensée de saint Thomas gagnerait assurément beaucoup à ce rude labeur.

Ore Place, Hastings.

MARCEL CHOSSAT, S. J.

L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MODERNE [1]

(SECOND ARTICLE)

III. — L'INDÉPENDANCE DE L'ESPRIT

Mesdames, Messieurs,

L'esprit de la philosophie cartésienne et de la philosophie moderne, nous l'avons vu dans la précédente leçon, est un esprit antithéologique. Descartes occupe à ce point de vue, en France et pour la philosophie, une place exactement symétrique à celle que Luther occupe en Allemagne et pour la religion. Ils proclament tous deux la liberté du sens privé et de la raison individuelle. Chacun à sa manière, Luther dans le plan même de la vie mystique et de la foi, et avec les soubresauts d'une nature charnelle et violente, Descartes dans le plan subordonné de la raison naturelle, et avec la duplicité d'une diplomatie calculatrice et compliquée, ils rejettent tous deux l'autorité de la vérité surnaturelle.

Le naturalisme et l'individualisme protestants, vus de face, étaient trop laids et trop sots pour la France. L'esprit du protestantisme, ne pouvant prendre d'assaut l'âme française, et s'introduire en elle par la religion, trouva ainsi moyen, grâce à Descartes, de passer par la philosophie. Pour le succès de cette manœuvre, il suffisait, dans les esprits à conquérir, d'un certain relâchement de la foi, d'un défaut de vigilance intérieure, et d'une suffisante quantité d'orgueil latent, de cet orgueil qui

(1) Nous publions ici, dans la forme même où elle a été prononcée, la seconde des quatre conférences données sous ce titre, en avril-mai 1914, à l'Institut Catholique de Paris. Nous réservons pour l'édition en librairie la discussion plus approfondie de certains textes et des éclaircissements bibliographiques plus complets.

pousse quelques catholiques à mépriser la théologie en s'imaginant rester fidèles au dogme.

Descartes fit illusion aux autres et se fit illusion à lui-même, parce qu'il rejetait le contrôle de la théologie, et qu'en même temps il gardait sa foi. Mais c'était poser en principe que les vérités de la foi ne peuvent pas former une science supérieure à la philosophie et toutefois en continuité rationnelle avec elle ; c'était poser en principe, au fond, que les vérités de la foi obligent notre pratique, non notre intelligence. Aussi Descartes pouvait-il conserver dans ses actions un respect extérieur, et même exagéré, à l'égard des décisions de l'Église. Le principe posé devait demeurer, et porter ses fruits inévitables. L'intelligence, en s'affranchissant de la théologie, s'affranchissait par là même de la foi et du dogme. Indépendance absolue à l'égard de l'Église et de la vérité révélée, tel nous apparaît maintenant sous son vrai nom le caractère fondamental de la philosophie moderne.

La philosophie moderne proclame comme premier principe de toute recherche intellectuelle, comme dogme sacro-saint, comme charte fondamentale, que l'esprit de l'homme, lorsqu'il philosophe, est absolument indépendant de la vérité révélée, libre de Dieu. Ce que cette revendication de l'indépendance spirituelle implique en réalité, c'est tout simplement qu'il n'y a pas d'ordre surnaturel et que la nature se suffit. Car il faut bien choisir. Ou bien la science humaine est soumise à la Parole de Dieu, parce que Dieu existe et qu'il nous a parlé ; ou bien la science humaine est libre à l'égard de la Parole de Dieu, et c'est qu'alors Dieu n'existe pas, ou que Dieu existe, mais ne nous a pas parlé, ou que Dieu existe et nous a parlé mais que nous tenons pour nuls et méprisables Dieu et la Parole de Dieu : dans tous ces cas on n'est pas neutre, comme on l'a dit mensongèrement, à l'égard de la foi catholique, mais on la nie d'une façon radicale, on nie qu'il existe une vérité, une vie, un ordre supérieurs à la nature, on nie l'Église. C'est pourquoi, parmi tous les représentants attitrés de la philosophie moderne comme telle (1), il y a bien des hommes

(1) Sans parler de Pascal, qui n'a pas laissé de système, ni de Malebranche, dont la philosophie est si peu chrétienne qu'elle a été condamnée par l'Eglise, ni, pour la même raison, de Günther ou de Rosmini, on pourrait citer comme

qui, selon le mot de Mgr d'Hulst à propos de Descartes, sont chrétiens et sont philosophes ; il n'y en a pas qui soient des philosophes chrétiens. Les exemples contemporains ne se présentent que trop facilement à l'esprit. N'est-ce pas le cas du respectable M. Lachelier ? N'est-ce pas le cas de M. Boutroux, qui ne craint pas de promener dans les deux mondes, et même à Rome, au nom de la philosophie française, les plus anémiques lieux communs du spiritualisme moderniste sur le progrès religieux, sur le sentiment religieux, etc. ? En rappelant à ces philosophes que le baptême oblige en philosophie comme ailleurs, vous provoqueriez en eux, par votre défaut de tact, un étonnement sincère, vous leur feriez de la peine ; vous manqueriez à la convention fondamentale sur laquelle vit la pensée moderne. Ce n'est pas en vain qu'elle s'appelle *moderne*, en ayant l'air d'ignorer que chaque moment du passé a été moderne aussi par rapport au moment précédent. Ce mot moderne signifie que depuis le XVIe et le XVIIe siècles l'esprit humain bâtit sur un autre fondement que le fondement jusqu'alors adopté, sur un fondement qui n'est plus le Christ.

Il faut examiner maintenant les autres caractères essentiels de la philosophie moderne. L'attitude de la philosophie moderne à l'égard de la vérité révélée est due originellement beaucoup moins à une cause spéculative qu'à une cause morale, à un mouvement d'orgueil dont « l'agnosticisme » théologique de Descartes n'est que la traduction intellectuelle. Ce mouvement d'orgueil qui lui a fait rompre avec Dieu auteur de l'ordre surnaturel, c'est lui, c'est ce même et unique mouvement qui détermine son attitude à l'égard de son objet propre et naturel, à l'égard de l'être. Du même élan par lequel elle se séparait de la réalité connue par la révélation, elle se sépare de la réalité accessible à la raison. Tant la grâce pénètre intimement la nature, tant les deux ordres se tiennent étroitement, tant

exceptions les noms de J. de Maistre, de Bonald, Blanc de St-Bonnet, Gratry, Hello, Caro, Ollé-Laprune, etc. Mais précisément aucun d'eux n'est un représentant *attitré* de la philosophie moderne, aucun d'eux n'a même exercé d'influence sur le développement de la philosophie moderne, sauf de Maistre, — plus par ses vues historiques et sociales que par sa philosophie —, et Ollé-Laprune, plus par son enseignement que par ses œuvres.

il est vrai qu'on ne peut déchoir dans l'un sans déchoir dans l'autre.

Le second caractère fondamental de la philosophie moderne, c'est donc l'indépendance à l'égard de l'être, c'est la rupture entre l'intelligence et l'être. Cette rupture se manifeste pour nous, en premier lieu et avant tout, par le changement que l'évidence cartésienne introduit dans la relation de l'esprit aux choses, et qui produira le *scientisme,* en second lieu par le doute et l'idéalisme cartésiens, qui conduisent au kantisme et au subjectivisme, en troisième lieu par la métaphysique cartésienne, qui va à toutes les erreurs des temps modernes, en particulier au mathématisme et au mécanisme universels.

La vérité révélée n'est pas seule à avoir des exigences. La réalité connaissable à la raison veut aussi qu'on lui obéisse. Pour que l'esprit devienne vrai, il faut qu'il *se conforme* à l'objet. Soumission qui n'est pas coaction ni contrainte, car elle est la fin naturelle de l'intelligence, sa vie et sa liberté, mais enfin soumission. C'est à cette soumission que la raison cartésienne prétend échapper, grâce à la règle de l'évidence, de l'évidence au sens cartésien.

L'*évidence* joue dans le vocabulaire cartésien un rôle analogue à celui que joue l'*esprit* dans le vocabulaire protestant. L'un et l'autre mot sont à l'origine d'une quantité incroyable de malentendus et de mensonges. On ose écrire, dans mainte édition classique du *Discours de la Méthode,* que l'intelligence humaine a attendu Descartes pour s'apercevoir du critérium de l'évidence ; et Descartes lui-même n'est pas étranger à cette calomnie, car il nous présente ses quatre règles comme une découverte toute nouvelle, et il affecte de voir dans la tradition philosophique un ensemble d'opinions aveuglément transmises par la coutume (1). Comme si Aristote et la philosophie grecque avaient travaillé avec un autre instrument que l'évidence, comme si saint Thomas n'avait pas pris la peine de nous dire que l'autorité fondée sur la raison humaine est le plus faible des arguments en philosophie (2), comme si la scolastique,

(1) Cf. *Disc. de la Méth.*, Adam-Tannery, VI, 12-13, 16, 70-71.

(2) Locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

lorsqu'elle traite des critériums de la vérité, ne donnait pas l'évidence comme la règle suprême de la certitude.

L'évidence, pour la philosophie scolastique, est l'unique chose capable d'entraîner invinciblement l'adhésion de l'intelligence; l'intelligence est faite pour voir; c'est pourquoi la foi ici-bas s'accompagne toujours, malgré la stabilité de son adhésion à la vérité révélée, d'un mouvement de recherche et de *cogitation,* et d'un désir qui ne sera satisfait que dans la vision bienheureuse; c'est pourquoi toute croyance, quelle que soit la puissance des motifs de crédibilité, requiert nécessairement, du moment que son objet n'est pas évident en lui-même, mais connu seulement par un témoignage, une action de la volonté inclinant l'intelligence. Enfin ce qui distingue pour les scolastiques la philosophie de la théologie c'est précisément que la première s'appuie sur la raison naturelle et sur l'évidence, tandis que la seconde s'appuie sur l'autorité de la Parole de Dieu.

Mais encore faut-il s'entendre sur le sens du mot évidence. Pour les scolastiques, l'évidence est la lumière de l'objet, *fulgor objecti*, *fulgor veritatis rapiens intellectus assensum.* Comment expliquer cette lumière ou cet éclat de l'objet? Ce qui illumine, ou manifeste ainsi l'objet, c'est la forme ou l'essence de l'objet, car toute chose est connue par sa forme; or, toute essence est une similitude participée de l'essence divine, et dépend immédiatement de l'intelligence divine; et l'essence et l'intelligence divines sont une lumière infinie : en sorte que chaque chose, par là même qu'elle a son essence, est intelligible et apte à illuminer. Néanmoins, dans les objets matériels, — qui sont les objets *connaturels* de l'intelligence humaine, — cette intelligibilité n'est qu'en puissance; c'est la lumière de l'intellect agent, similitude participée de la lumière incréée, qui, grâce à l'abstraction, rend ces objets-là intelligibles en acte. L'éclat de l'objet, ou l'évidence, est donc la lumière qu'a l'objet dans l'idée, dans l'espèce intelligible, la lumière, pour ainsi dire, de l'objet intellectualisé, lumière qui nous fait connaître l'essentiel de l'objet, mais non pas tout ce qu'il est, loin de là, car pour connaître *tout ce qu'est* un objet, il faudrait en réalité connaître et ses attributs nécessaires et les relations qu'il soutient avec tous les autres

objets, c'est-à-dire le voir comme Dieu le voit, dans l'essence divine; lumière qui, de plus, n'est donnée du premier coup et ne nous manifeste immédiatement la réalité que dans l'intuition de l'être et des premiers principes, appelés à cause de cela évidents par eux-mêmes, mais qui se complète pour chaque objet lorsque, par l'exercice de la raison, par le syllogisme inductif et déductif, il se trouve réuni aux premiers principes et rendu ainsi médiatement évident.

Telle est l'explication donnée par les scolastiques de l'évidence ou de l'éclat de l'objet. Pour eux, cette évidence est essentiellement objective, c'est une propriété de l'être même de l'objet ; elle est tellement objective que pour en trouver le fondement premier, il faut remonter jusqu'à l'Être par soi. Toutefois si elle est fondée sur Dieu dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de la connaissance, pour assurer notre certitude, elle ne suppose pas d'abord connue l'existence de Dieu, elle s'impose à nous par elle-même. De plus, nous la trouvons d'une manière infaillible dans tous les premiers principes, dans toutes les vérités qui sont *per se notæ*, et par excellence dans le principe d'identité, qui est le principe suprême de la connaissance. Enfin elle ne se communique authentiquement à nos autres connaissances que par le syllogisme inductif et déductif, par le raisonnement proprement dit, c'est-à-dire par le raisonnement à trois termes.

L'évidence cartésienne a des caractères tout différents. Elle est essentiellement une propriété, une qualité de l'idée comme telle, c'est-à-dire comme état subjectif de notre pensée. Elle est tellement subjective par essence qu'elle a besoin d'être garantie, dans l'ordre même de la connaissance, par la véracité divine. Elle ne se rencontre d'abord d'une manière absolument infaillible que dans l'intuition de l'existence du moi pensant, dans le *cogito*. Enfin elle se communique par une série d'intuitions synthétiques à deux termes, que Descartes a l'ambition de substituer au syllogisme.

L'évidence, selon Descartes, se confond avec la clarté et la distinction de l'idée ou de la connaissance ; c'est donc à l'idée, c'est à l'esprit, au sujet, non à l'objet qu'elle appartient. L'évi-

dence est ainsi définie par Descartes comme subjective par essence, j'entends comme étant une qualité du sujet et non de l'objet. Il est bien vrai que l'évidence objective, l'évidence proprement dite, produit en nous une connaissance claire qu'on peut appeler improprement évidence subjective. C'est pourquoi le criterium de l'idée claire, interprétée comme la manifestation dans l'esprit de l'évidence de l'objet, est fort acceptable. Mais c'est là précisément ce qui fait l'équivoque et la perfidie de la théorie cartésienne ; les termes employés par Descartes sont ambigus ; chacun lui accorde ce qu'il demande, parce que chacun pense instinctivement à l'évidence objective. Or Descartes pense à tout autre chose ; en réalité, par sa définition toute subjective de l'évidence, il exclut l'évidence objective, et vous voilà engagé à sa suite dans un arbitraire et une négation sans fin.

Étudions de plus près la signification véritable de l'évidence cartésienne. Si l'évidence est une propriété de la connaissance, non de l'être, elle manifeste, non l'intelligibilité de l'objet, mais la perfection de l'idée. Une idée claire et distincte sera une idée parfaite ; ce sera en conséquence une idée ne contenant rien de caché, rien d'inconnu, aucune trace de mystère, une idée épuisant entièrement la cognoscibilité de ce qu'elle représente, une idée exhaustive et adéquate (1). Au sens ordinaire du mot une idée claire est celle qui nous fait distinguer son objet de tout autre, une idée distincte est celle qui de plus nous fait connaître les éléments *essentiels* de son

(1) Notons bien ici que pour Descartes l'objet proprement dit de la connaissance, l'objet dont l'intelligibilité est ainsi épuisée par la connaissance claire et distincte, n'est pas immédiatement la chose, mais la représentation subjective de la chose en nous. Là est l'origine de l'idéalisme cartésien (voyez plus loin, p. 69.) L'intelligibilité de la chose est épuisée par la connaissance claire, par là même que l'intelligibilité de l'idée, terme immédiat de la connaissance, est épuisée dans l'idée claire. Nous avons essayé de montrer précédemment (*Revue de Philosophie*, juin 1914, p. 616) que, pour Descartes, même l'idée de Dieu, de l'Être infini, en tant qu'elle est une idée claire et distincte, est une idée exhaustive, une idée épuisant l'intelligibilité de son objet immédiat, entendons de ce qui est signifié pour nous par le mot *infini*, — tandis que l'infini lui-même, *a parte rei*, est au contraire strictement inintelligible pour nous, notre idée claire représentant ici, par une exception unique, une réalité qui la dépasse sans mesure.

objet. L'idée claire et distincte au sens cartésien est au contraire une idée *compréhensive*, c'est-à-dire une idée qui doit exprimer son objet dans tous ses éléments, dans toute la réalité qu'il comporte et autant qu'il est exprimable. L'évidence cartésienne consistera donc dans une domination plénière de la chose à connaître, qui sera tout entière à nu devant nos yeux, elle consistera dans une *compréhension parfaite*. C'est pourquoi Descartes nous dit dans les « Regulæ » (1) que l'idée claire et distincte, l'intuition d'une nature simple, nous fait savoir du premier coup tout ce qu'on peut savoir de cette nature.

Nous voilà loin de l'intellectualisme de saint Thomas, pour lequel notre intelligence *n'épuisera* jamais ici-bas l'intelligibilité de l'objet le plus simple, et pour lequel les idées de Dieu seul sont des idées compréhensives. L'intuition requise par Descartes n'appartient en réalité qu'à l'Ange ou plutôt à Dieu même. Mais la nouvelle philosophie au XVIIe siècle comme la philosophie nouvelle au XXe, ne craint pas de faire l'Ange.

Les choses sont sans mystère devant Dieu, parce que la science de Dieu est cause des choses. Que la science humaine, loin d'être soumise aux choses, soit indépendante des choses et cause de ce qu'elle connaît, et elle aussi sera pure de tout mystère.

Mais y a-t-il aucune chose que la science humaine crée en la connaissant, aucune chose qui lui soit donnée avant toute expérience et qui dépende tout entière de notre esprit ? Aucune en réalité, et absolument parlant. Mais en apparence et par rapport aux autres choses, les essences mathématiques sont de cette nature-là, parce qu'elles sont les entités les plus vides de réalité objective. C'est pourquoi Descartes croit trouver, et il ne pouvait pas faire autrement, dans les premières notions mathématiques le type des idées claires et distinctes, c'est-à-dire, en réalité, des idées compréhensives, qu'il recherche. Puis, d'après ce modèle, il reconnaît encore des idées immédia-

(1) *Reg.*, XII. (Éd. Cousin, t. XI, 272-273).

tement claires et distinctes dans les idées d'existence, de pensée, de connaissance, de doute, de volition, de durée, de mouvement, etc. Quelles que soient ces idées, du moment qu'elles ont cette perfection (toute subjective) de nous apparaître comme des vues simples, claires et distinctes, elles sont des idées également premières, des principes également irréductibles, et elles doivent remplacer, comme foyer de lumière intellectuelle, l'unique et suprême principe en fonction duquel, pour les scolastiques, tout le reste est rendu intelligible, — l'intuition de l'être objectif (1). En réalité tout cela est parfaitement vain, parce qu'aucune de nos idées n'est claire et distincte, c'est-à-dire compréhensive, au sens requis par Descartes, et parce que les idées mathématiques résultent, comme les autres, d'une opération *abstractive* exercée sur l'expérience sensible. C'est par l'effet d'un mirage, mirage d'orgueil intellectuel trop fréquent chez les mathématiciens, que Descartes les croit innées, et épuisant du premier coup la cognoscibilité de leur objet. L'évidence cartésienne, l'évidence exhaustive, n'existe pas.

Mais pour ceux qui veulent hausser à cette évidence toute la science humaine, il reste qu'ils ne peuvent la chercher que du côté des mathématiques, parce que c'est là que la science est à son maximum d'indépendance à l'égard de la réalité expérimentale, il reste qu'à vrai dire ils ne peuvent la chercher que du côté de l'esprit, non du côté de l'être, dans les exigences subjectives d'une intelligence qui prétend faire le monde à la mesure de sa science, et trouver en elle seule la règle de l'être.

C'est au néant seul, c'est au vide absolu qu'on peut aboutir ainsi. Car l'intelligence humaine n'a rien en elle-même, abso-

(1) Cf. R. P. Roland-Gosselin : *La Révolution cartésienne* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1910, pp. 678-693.) L'auteur montre très bien quelle différence sépare l'intellectualisme d'Aristote, qui, fondant l'intelligibilité sur l'intuition de l'*être*, « ne reculera pas, si l'être l'exige, devant une notion obscure comme celle de puissance », et l'intellectualisme (plus exactement le mathématisme) de Descartes, pour qui l'intelligibilité se ramène à la vue d'un objet *quelconque*, du moment que cette vue apparaît claire et simple. Mais cela même suppose que l'évidence et l'intelligibilité sont objectives pour Aristote, subjectives pour Descartes.

lument rien, qui n'y ait été déposé par l'objet, par l'influx fécondant de l'être. En se refusant à l'objet, elle se refuse à toute connaissance positive. A vouloir se suffire et faire comme Dieu, elle épouse le néant et devient néant elle-même. En fait elle ne pourra que s'abandonner à un immense arbitraire, et s'en aller de négation en négation, selon le degré de son dérèglement. « Sous prétexte, disait Bossuet, qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à certaines bornes, est très-véritable, chacun se donne la liberté de dire : j'entends ceci et je n'entends pas cela ; et sur ce seul fondement, on approuve et on rejette ce qu'on veut. » L'évidence cartésienne c'est la substitution de la facilité à la vérité, la substitution à la vérité mesurée par l'être, de la facilité rationnelle et de la maniabilité des idées.

Si Descartes avait été plus métaphysicien, et moins imprégné de nominalisme, il aurait vu que la plus simple et la plus claire de nos idées, celle qui nous fournit du premier coup nos intuitions primordiales, l'idée d'être, est en même temps la plus confuse et celle qui épuise le moins du premier coup l'intelligibilité de son objet. Le concept de l'être, à cause de sa nature foncièrement analogique, contient implicitement la diversité sans fin des essences auxquelles il peut convenir, c'est un concept inépuisable et dont, chaque fois que nous l'utilisons, l'amplitude se trouve restreinte en acte sans pourtant subir de diminution dans sa virtualité (1). S'il en est ainsi, c'est que le concept de l'être n'est autre chose que l'être même dans notre esprit, c'est, d'une manière générale, que notre esprit subit la loi de l'objet, et fait, parfois non sans effort, ses concepts à la mesure des choses. C'est que l'idée est l'objet même en nous et qu'ainsi elle est riche en puissance de tous les attributs nécessairement possédés par l'objet, bien qu'au point de vue de la connaissance actuelle, nous commencions par ignorer ces attributs et nous n'arrivions jamais à les épuiser tous.

Aussi bien le syllogisme n'est-il possible que parce que nous dégageons ainsi, grâce au moyen terme, l'attribut contenu à notre insu dans notre idée du sujet.

(1) Cf. Jean DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II P., q. 13, a. 5 ; q. 14, a. 2 et 3.

Mais précisément Descartes rejette d'une manière absolue le syllogisme. Pour lui il n'y a rien de plus dans une nature simple que ce qui nous est donné dans l'idée claire et distincte de cette nature simple. Dès lors le raisonnement déductif proprement dit est purement et simplement supprimé. Descartes réduit la *déduction* au jugement, c'est-à-dire à une connexion de deux termes. Mais à un jugement de quelle nature ? Non certes à un jugement d'expérience, puisqu'il s'agit de déduction ; alors à un jugement analytique ? Non pas, puisque pour Descartes nous savons d'emblée, par notre idée claire, tout ce qu'on peut savoir du terme donné. Impossible par conséquent que le terme déduit encore inconnu soit contenu dans le terme donné, et en sorte analytiquement. Force est donc d'admettre que la « déduction » est une sorte d'intuition synthétique ou de construction, dans laquelle l'esprit juxtapose, réunit *a priori* une idée à une autre idée qui ne la contenait pas en puissance.

Cette logique infirme, qui cherche la raison de l'union des concepts, non dans l'être de l'objet, mais dans l'esprit du sujet, conduit normalement, comme l'a fort bien montré M. Hannequin dans son étude sur les *Regulæ* (1), à la doctrine kantienne des jugements synthétiques *a priori*. Chose admirable, le souci d'une évidence quasi angélique, l'ambition de rendre l'esprit humain pleinement indépendant, aboutit à asservir l'esprit, dans son opération naturelle, à une nécessité qui l'opprime. Car si un terme n'est pas contenu dans un autre, qu'est-ce donc qui peut forcer l'esprit à unir *a priori* ces deux termes ? Pas l'évidence à coup sûr. Ce ne peut être pour Kant qu'une espèce de nécessité aveugle intérieure à l'esprit lui-même ; pour Descartes, trompé en cela par l'imagination mathématique, il semble plutôt que ce soit l'immixtion des schémas imaginatifs dans la vie de l'esprit.

Quant à l'induction, elle ne saurait trouver aucune place dans la logique des idées claires. On sait au reste qu'aux yeux de Descartes l'observation n'avait de valeur que pour poser des problèmes et suggérer des déductions, non pour établir des

(1) Hannequin : *La méthode de Descartes*, Rev. de Mét. et de Mor., 1906, p. 755 ; reproduit dans *Études d'histoire des sciences*, Alcan, 1908, p. 209.

lois par voie inductive, et que l'expérience n'intervenait qu'au terme de la recherche, pour choisir entre plusieurs solutions également possibles *a priori* (1). Impossible de justifier l'induction à moins d'admettre avec les scolastiques que l'intelligence peut, dans un ou plusieurs individus, percevoir l'essence même, l'essence spécifique, sous les accidents contingents. Du fait même qu'elle est toute tournée vers l'étude de la nature, la nouvelle philosophie ne pourra pas échapper à la loi de l'expérience et de l'induction. Mais elle porte en elle, de naissance, les exigences d'un idéal purement déductif, et captive d'un nominalisme original plus ou moins avoué, elle sera toujours incapable de fonder en raison cette expérience qui s'impose à elle, cette expérience que la philosophie d'Aristote prenait pour origine et pour règle, et dont l'emploi continuellement perfectionné au cours de l'histoire humaine, fait toute la valeur des sciences dites positives.

Voilà donc la misère logique à laquelle le rationalisme cartésien réduit la pensée humaine. En même temps l'orgueil spirituel, d'où provient la théorie des idées claires, s'épanouit dans la doctrine cartésienne de l'unité de la science et de la certitude. Les scolastiques distinguaient différents degrés dans la certitude (laquelle est essentiellement un état de notre esprit), selon la manière dont l'évidence de l'objet parvient au sujet ou même est suppléée pour lui ; en sorte qu'ils eussent trouvé complètement absurde la prétention d'étaler toutes nos connaissances certaines sur un même plan d'évidence absolue ; et, de plus, ils faisaient une part d'autant plus grande à la probabilité dans les sciences que celles-ci portent sur un objet plus particulier et plus contingent. Pour Descartes au contraire il n'y a plus moyen de distinguer la certitude de l'évidence, puisque l'évidence est subjective comme la certitude. Et comme il n'y a qu'une évidence, il n'y aura qu'une certitude et qu'une science, en sorte que tout ce qui n'est pas certain à la manière mathématique sera tenu pour faux. Pas de milieu : la certitude mathématique ou le néant. Pas de sciences multiples, différentes les unes des autres suivant la diversité de leurs

(1) Cf. *Disc. de la Méthode*, Adam-Tannery, VI, 64-65.

objets, — la Science (1). Enfin cette science unique n'aura pas pour principes des jugements de nature transcendantale, tels que les principes de la raison, à la lumière desquels l'intelligence ordonnera les concepts qu'elle tirera, sous la dictée du réel, de l'inépuisable fonds de l'expérience ; elle aura pour principes, selon les *Regulæ* de Descartes, des concepts donnés une fois pour toutes, les idées claires d'un certain nombre de *natures simples,* qu'elle développera par « déduction » en séries de plus en plus compliquées (2) ; et ainsi, comme le montrent bien la physique et la psychologie cartésiennes, toute la réalité du monde s'évanouira devant elle pour se réduire à quelques pauvres éléments immédiatement connus par des idées claires. L'esprit n'accepte le réel que s'il rentre dans les cadres, dans le genre de certitude qu'il a, dans la plénitude de ses droits souverains, choisie pour mesure universelle ; et il reconstruit la réalité tout entière avec une demi-douzaine de pièces du jeu de patience métaphysique qu'il s'imagine trouver en lui.

C'est ainsi que se consomme la rupture entre l'évidence cartésienne et l'être. Descartes a voulu trouver mieux que les concepts tirés de l'expérience et mieux que le syllogisme, il a voulu faire de la science humaine une science angélique et même superangélique, intuitive, exhaustive, *a priori,* une, absolument certaine en toutes ses parties. Le moyen par excellence d'atteindre un tel but, — c'est là la grande découverte que Descartes fit dans son fameux poêle d'Allemagne, et dont il remercia la Providence par le seul acte de sa vie qui, avec la découverte de la géométrie analytique, mérite notre gratitude, par un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, — le moyen d'atteindre un tel but ne peut être qu'une généralisation, une universalisation des mathématiques. Prendre les mathématiques, les libérer de la considération de leur objet propre, à savoir de la quantité dimensive, des figures et des nombres, et en faire l'instrument, l'*organon* universel de toute science, voilà comment Descartes fonde la philosophie moderne, et l'oppose pour toujours à Aristote. Cette révolte de l'esprit géo-

(1) Cf. Gilson : *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, p. 272-273.
(2) Cf. Hannequin, *op. cit.*

métrique contre l'esprit philosophique, de l'apriorisme contre l'expérience, ce soulèvement de l'être de raison contre l'être réel, ne pouvait aboutir qu'à rendre l'esprit libre de toute soumission, même à l'égard de l'objet, à rendre l'esprit indépendant de l'être.

L'évidence cartésienne, la doctrine des idées claires, le *rationalisme* en un mot, ce rationalisme à l'inanité duquel nous devons toutes les attaques contemporaines contre l'intelligence et la raison, apparaît en conséquence comme la négation de l'intellectualisme d'Aristote et de saint Thomas, de ce qu'on pourrait appeler l'intellectualisme intégral, et qui n'est autre chose que la conquête de l'être par la raison docile à l'être. Descartes, au nom des idées claires, rejette la plupart des notions de l'ontologie traditionnelle : la puissance et l'acte, la matière et la forme, les qualités actives, tout cela c'est pour lui, comme la substance pour M. Bergson, des *choses énormes* qui encombrent la philosophie, des idées obscures et confuses, qui faussant le réel, ne peuvent qu'engendrer des problèmes artificiels et perpétuer des disputes vaines. Quant au syllogisme, Descartes est d'accord avec tous les beaux esprits du temps pour le déclarer stérile, et nous avons vu par quoi il essayait de le remplacer. Il s'agit avant tout pour lui de délester la philosophie, de la clarifier ; bref de substituer à l'appareil compliqué de l'École une *intuition* facile et à la portée de tous. Cette tentative, et le succès mondain qui l'accueillit naturellement, fait l'analogie profonde de la *nouvelle philosophie* du XVIIe siècle et de la *philosophie nouvelle* du XXe. L'influence de Platon, — il semble, quoiqu'on ait sans doute un peu exagéré la chose, que Descartes ait reçu par l'Oratoire certaines directions platoniciennes, — ne manque d'ailleurs pas plus à l'une que l'influence de Plotin ne manque à l'autre. Mais la différence entre Descartes et M. Bergson, c'est que M. Bergson va chercher son intuition dans la sensation dilatée et dans la sympathie affective, au lieu que Descartes va la chercher dans les mathématiques, disons maintenant, pour être net, dans l'*imagination* mathématique.

Descartes, selon une très juste remarque de M. Duhem, fut en effet avant tout un imaginatif, comme Taine et bien

d'autres. Ces grands rationalistes, qui méprisent de toute leur hauteur les facultés sensitives, ces grands raisonneurs, qui regardent l'imagination comme une puissance essentiellement trompeuse, qui se scandaliseraient volontiers que Dieu l'ait faite, et qui ne manquent pas, pour leur part, de l'exclure absolument de la vraie Philosophie, en réalité l'imagination les tient en laisse et les conduit où il lui plaît. Châtiment mérité. Chaque fois que la nature intellectuelle en l'homme prétend se suffire, elle tombe sous la loi *de l'autre*. Ces archétypes, ces nécessités, cette mesure universelle que l'intelligence cartésienne, libre de l'être, veut trouver en elle seule et qui n'y sont pas, c'est l'imagination qui les lui fournira. Les idées claires ne sont en fait que des schémas très simplifiés de l'imagination mathématique ; on veut et on croit posséder des idées compréhensives, des intuitions angéliques, on n'a que des images décolorées et exténuées.

Il suit de là que la réforme cartésienne aboutit, sous prétexte d'épuiser l'intelligibilité des choses, à introduire dans l'intelligence l'imagination géométrique, tandis que la réforme bergsonienne cherche pour la même raison à remplacer l'intelligence par l'imagination sensible. Entre ces deux efforts de l'imagination prise pour l'esprit, le réel passe intouché, car c'est l'intelligence seule qui peut le saisir dans son essence. L'intellectualisme thomiste, qui met à leur vraie place l'imagination et l'intelligence, et qui commençant par la connaissance sensible de l'individuel, se termine à la connaissance intellectuelle de l'universel, est à égale distance du rationalisme cartésien et de l'antiintellectualisme bergsonien. Et cet affaiblissement de la raison, ce dépérissement de l'intelligence que Blanc de Saint-Bonnet constatait il y a une soixantaine d'années, et qui a pris ces derniers temps des proportions si effroyables, c'est à Descartes qu'il remonte dans l'ordre de la philosophie, comme il remonte à Luther dans l'ordre de la foi. M. Bergson actuellement supprime l'intelligence au profit de la sensibilité, il annihile ainsi à la fois la raison et le rationalisme, la science et le mal de la science ; Descartes, lui, pervertissait l'intelligence en voulant outrer sa nature, en lui retirant toute mesure objective et en la confondant par

suite avec une imagination intellectualisée ou avec une « raison imaginative » (1); il créait ainsi dans le monde moderne ce qui est proprement le mal de la raison ou le mal de la science, entendons le rationalisme ou le scientisme.

Nous reviendrons dans une prochaine leçon sur ce qu'on appelle le *scientisme*. Notons seulement ici que le scientisme, pour autant qu'on peut le saisir, — car le scientiste, comme le sophiste, est apparenté au non-être, étant par nature un scrutateur et un législateur du néant, et sa chasse est difficile, — notons que le scientisme n'est pas une doctrine ni un système philosophique, ce n'est ni le matérialisme, ni le positivisme, ni le kantisme, c'est un état d'esprit qui peut donner naissance à ces doctrines mais qui est plus vaste qu'elles, et qui consiste avant tout à croire que la science humaine se suffit absolument, qu'elle est une fin dernière, qu'elle est la règle et la mesure du réel, enfin qu'être intelligible c'est pouvoir s'expliquer intégralement, et au fond se démonter et se remonter à la manière d'une construction mécanique ou d'un jouet d'enfant. Si nous nous rappelons les caractères de l'évidence cartésienne et des idées claires, nous voyons que le scientisme est sorti de Descartes comme Minerve de Jupiter. Le sens même du mot intelligence ou du mot raison a changé depuis Descartes. La faculté de voir l'essence des choses est devenue la faculté d'expliquer mécaniquement, d'agencer et de combiner des schémas imaginatifs. Un temps viendra peut-être, si le bergsonisme triomphe, où *concevoir* signifiera vibrer sympathiquement, ou palpiter dans les profondeurs. Après le triomphe du cartésianisme, *concevoir* une chose a signifié la décomposer en éléments imaginés, en parties de machine, sous prétexte de la *comprendre* exhaustivement; aussi bien a-t-on fini tout naturellement par imposer à l'intelligence les conditions de l'imagination, en posant comme un dogme cette absurdité que cela seul est *concevable* qui peut se représenter dans l'espace et dans le temps, ce qui revenait à décréter *a priori* le phénoménisme. Mais qu'on entende « conce-

(1) Cf. R. P. BULLIOT : *L'unité des forces physiques, au double point de vue philosophique et scientifique*, Annales de phil. chrét., 1889, t. XIX, p. 381 : t. XX pp. 151, 226.

voir » au sens bergsonien ou au sens cartésien, dans les deux cas l'âme humaine perd sa différence spécifique et rompt avec l'être.

Nous insisterons beaucoup moins longuement sur les rapports de la théorie cartésienne de la science avec le subjectivisme en général et l'idéalisme critique en particulier. La plupart des historiens de la philosophie moderne, notamment Kuno Fischer et Natorp, se sont employés à les élucider. Voici seulement les quelques points que nous voudrions mettre en lumière.

En fait, la manière dont Descartes conçoit la nature des idées enferme irrémédiablement la philosophie dans l'idéalisme et le subjectivisme. Mû par cet orgueil scientifique que nous trouvons toujours, à quelque point de vue que nous nous placions, à la racine du cartésianisme, Descartes croit que la philosophie a pour office propre d'engendrer la lumière et de tirer du néant la vérité. Il ne voit pas que les premiers principes de la connaissance nous sont donnés de nature, dès que nous exerçons nos sens et notre raison, et que les vérités fondamentales en dérivent pour nous spontanément, avant tout labeur scientifique (tandis que l'essentiel des vérités plus élevées de l'ordre naturel est mis par la révélation à la portée de tous), en sorte que la philosophie n'a d'autre office propre que d'établir *scientifiquement* les vérités déjà connues d'ailleurs, pour les augmenter ensuite par de nouvelles vérités (1).

Par suite, il est impossible à Descartes d'accepter sur la nature des idées la théorie thomiste, qu'il semble d'ailleurs ne pas même soupçonner, en dépit de l'éducation scolastique qu'il reçut à la Flèche. Il lui est impossible d'admettre que partant comme d'un fait de la validité de l'opération intellectuelle

(1) Cf. Kleutgen : *La Philosophie scolastique*, t. I, pp. 438-439 et 462-463. — Il nous semble que la critériologie aurait beaucoup à gagner à préciser d'abord ce rôle de la philosophie. La réflexion scientifique doit en effet partir d'un certain *donné*, et ce donné n'est-il pas ici la certitude de la connaissance naturelle, antérieure à la philosophie, bien plutôt que la certitude de la connaissance scientifique ou philosophique, puisqu'en partant de cette dernière certitude pour traiter le problème de la connaissance on paraît s'exposer au reproche de cercle vicieux?

en général, et spécialement de la certitude absolue des premiers principes, nous en cherchions analytiquement les conditions, pour les trouver en définitive dans l'être même, mesure et terme de notre connaissance. Ne faut-il pas d'abord démontrer que l'être existe et que la connaissance est connaissante ? Ne faut-il pas d'abord engendrer l'être, c'est-à-dire se placer d'abord avant l'être, ce qui revient à partir de l'idée donnée comme séparée de l'être ? Pour Descartes en conséquence l'intelligence ne connaît pas l'être par le moyen des idées, la connaissance ne se termine pas à l'objet. Pour lui la connaissance se termine à l'idée, l'intelligence ne connaît que ses idées. L'idée, — le moyen ou objet *quo* des scolastiques, — devient le terme ou l'objet *quod*.

Cette absurde substitution domine toute la philosophie moderne, et la vicie radicalement. Le philosophe désormais est derrière ses idées comme derrière autant d'écrans interposés entre le réel et lui, et il aura beau faire, il ne pourra jamais passer à l'être en partant de telles idées, il n'aura jamais aucun moyen de savoir si les objets réels sont conformes à ce qu'il voit représenté sur ces écrans, et même s'il y a des objets réels. Il faudrait pour cela qu'il connût ce que l'objet est en lui-même avant d'être connu, c'est-à-dire qu'il connût l'objet sans le connaître, pour pouvoir juger ensuite si l'objet connu en étant connu est bien conforme à l'objet connu sans être connu ; question lumineuse évidemment, à laquelle l'idéalisme moderne doit ses plus nobles succès, qu'il réponde avec Berkeley qu'il n'y a pas d'objets, ou avec Kant, que les objets sont ce que nous les faisons, ou avec Bergson, que l'intuition transcendant l'intelligence nous donne le moyen de connaître l'objet sans le connaître en devenant l'objet.

Natorp exagère sans doute (1) lorsqu'il attribue à Descartes lui-même dans ses *Regulæ*, le point de vue de l'idéalisme critique : Descartes croyait à l'existence d'une réalité objective donnée, correspondant à notre science. Mais sa philosophie, loin de fonder en raison cette croyance, la transformait en un

(1) Cf. NATORP : *Descartes, Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, 1882. — *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 416.

problème absurde : s'enfermant dans la pensée isolée de l'être, posant la pensée comme se suffisant, comme inhérente à elle-même et en contact avec elle seule, comment passer à l'être ? — *Ma pensée seule existe,* a répondu bientôt, après quelques pudiques hésitations, la philosophie moderne. Mais cette formule en dit encore beaucoup trop, puisque *ma* implique l'existence d'un moi, et qu'*existe* implique l'existence d'une réalité objective. Que faire ? Répéter *pensée, pensée*, sans oser rien ajouter, ou se contenter de remuer le doigt, à la manière de Cratyle : voilà le dernier mot de l'idéalisme moderne.

Cette impuissance à parvenir à l'être, le doute cartésien et le *cogito* ne font que la manifester plus clairement. Si nous commençons par douter provisoirement de l'évidence même, à savoir des principes de la raison et du témoignage des sens et de tous les axiomes premiers (1), pourquoi ne pas douter aussi de notre pensée et de notre existence ? Ce ne serait pas plus absurde, car il s'agit en tout cela d'intuitions également primordiales. Mais ensuite, une fois en possession de cette *unique vérité*, à savoir que je suis pensant, comment démontrer que Dieu existe, par l'argument ontologique ou tout autre, ce qui suppose en tout cas la valeur du raisonnement, et comment démontrer la véracité divine, ce qui suppose en outre la connaissance de plusieurs vérités, par exemple que Dieu est notre

(1) « Dubitabimus imprimis, an ullæ res sensibiles aut imaginabiles existant : primo quia deprehendimus interdum sensus errare..., deinde quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginare, quæ nusquam sunt. » (*Princ. phil.*, I, n° 4.)

« Dubitabimus etiam de reliquis quæ antea pro maxime certis habuimus; etiam de mathematicis demonstrationibus, *etiam de iis principiis, quæ hactenus putavimus esse per se nota...* » (*Princ.*, I, n° 5.)

Voilà la vraie portée du doute provisoire, malgré les contradictions de Descartes à ce sujet, malgré ce qu'il avait été contraint d'accorder dans sa Réponse aux Secondes Objections (*tertio*), où il faisait porter son doute, non sur les premiers principes ou axiomes, mais seulement sur les conclusions déduites, à cause de l'intervention de la mémoire dans le raisonnement. (Cf. *Princ.*, I, n° 13.)

En tout cas le doute cartésien porte bien sur le témoignage des sens et sur toute espèce de démonstration et de raisonnement. — Et l'existence de Dieu, comme la véracité divine, ne sont pas des axiomes, mais des vérités qui résultent d'une démonstration, d'un raisonnement, des vérités qui ne sauraient par conséquent être établies avant que la certitude du raisonnement ait été fondée, et qui ne sauraient sans cercle vicieux fonder cette certitude. (Cf. Kleutgen : *La Philosophie scolastique,* t. II, pp. 10-17.)

créateur, que la véracité est une perfection, etc? Comment enfin sortir du cercle vicieux par lequel la connaissance de la véracité divine dépend de la validité de l'évidence et de la raison, — partant de ma pensée, je démontre que Dieu existe et qu'il ne peut pas me tromper, — tandis que la validité de l'évidence dépend elle-même de la véracité divine qui la garantit, — si je ne savais d'abord que Dieu existe et qu'il ne peut pas me tromper, je ne pourrais être certain d'aucune démonstration? A dater du doute méthodique et du *cogito,* la philosophie moderne ne pouvait que chercher en vain à démontrer l'évidence, et que se perdre dans des discussions insensées sur la perception des corps, pour se déclarer enfin plus ignorante à ce sujet qu'un cheval ou un âne, qui savent au moins que le monde extérieur existe, elle ne pouvait que s'épuiser à vouloir faire sortir l'objet du sujet, pour avouer à la fin sa complète impuissance à atteindre l'être.

Enfin la doctrine cartésienne des vérités éternelles, qui n'est qu'une conséquence du principe selon lequel l'évidence doit être garantie par la véracité divine, affirme nettement la rupture entre l'intelligence et l'être.

Pour la scolastique, les vérités éternelles ont leur fondement dans l'intelligence et dans l'essence divines, en sorte que Dieu ne peut pas plus faire qu'un cercle soit carré tout en restant cercle et que le mal soit le bien qu'il ne peut cesser d'être et cesser de se voir, et en se voyant de voir toutes les manières dont son essence peut être imitée par les créatures. Pour Descartes au contraire, les vérités éternelles dépendent de la libre volonté divine, et elles sont créées comme les choses; (et il ne peut en être autrement, puisqu'elles n'expriment pas directement l'être même vu par nous, mais seulement des idées de notre esprit). En sorte que Dieu aurait pu faire qu'un cercle soit carré tout en restant cercle, ou que l'être soit le non-être, ou que le bien soit le mal. Cette doctrine, saint Thomas la connaissait déjà, et il l'appelait un blasphème, parce que, disait-il, elle suppose qu'il n'y a pas de Sagesse divine selon l'ordre de laquelle procède la divine Volonté (1);

(1) Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum. *De Verit.*, 23, 7.

mais elle ruine également toute certitude rationnelle, car elle implique que ce qui est absolument impossible au regard de l'intelligence n'est pas absolument impossible en soi, elle implique que le principe de contradiction n'est pas vrai universellement, mais seulement pour notre monde, et par suite qu'il ne répugne pas en soi que l'évidence nous trompe.

Cette théorie des vérités éternelles, remarquons-le en passant, devait servir avant tout, dans la pensée de Descartes, à rejeter l'étude des causes finales, non seulement parce qu'il est téméraire de scruter les intentions divines, — c'est là l'argument de parade, — mais encore, et voici la raison véritable, parce que, s'il est vrai, comme Descartes vient de le dire, qu'il n'y a pas en Dieu une science éternelle distincte, selon la raison, de la volonté divine, et sur laquelle se règle cette volonté, alors, à proprement parler, il n'y a pas d'intentions divines, il est impossible de dire que Dieu agit en poursuivant une fin, en ayant un plan (1). Dieu, selon la vraie pensée de Descartes, et nous voilà tout près du panthéisme moderne, n'agit pas par son intelligence et sa science, mais seulement *ut efficiens et totalis causa*, il laisse déborder le monde de la plénitude de son efficience.

Quoi qu'il en soit de cette théodicée, il reste bien que la critériologie cartésienne aboutit à isoler l'intelligence de l'être. En poussant jusqu'au bout la théorie de Descartes sur les vérités éternelles et sa doctrine des idées claires, on arrive tout naturellement à Kant. La vérité se définira par rapport à l'esprit tout seul, ce sera non la conformité de l'esprit et de l'objet, mais l'accord de l'esprit avec lui-même, — c'est-à-dire l'accord du vide avec le vide. Nous retombons toujours sur la même conclusion : comme la philosophie moderne s'est faite indépendante de Dieu, ainsi elle est devenue indépendante de l'être.

Si nous nous tournons maintenant non plus vers la théorie de la science, mais vers la science elle-même selon Descartes, voici les principaux résultats que nous pourrons constater : en premier lieu l'orientation même de la science est renversée ;

(1) Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 93.

la science de l'être, la métaphysique est négligée, et expédiée en toute hâte. Tandis qu'Aristote, en une page immortelle, appelait la métaphysique la science libre par excellence, parce qu'elle est parfaitement désintéressée, et qu'elle ne sert à rien qu'à la vérité, Descartes, qui au fond n'est qu'un amateur en philosophie et en logique, et dont le succès est dû pour beaucoup à tous ces curieux de la nature qui pullulaient au XVIIe siècle et qui n'étaient que des amateurs en philosophie, Descartes, qui se vantait de consacrer peu d'heures par jour aux mathématiques et peu d'heures par an à la philosophie première, oriente toute la philosophie vers la physique, à cause des applications pratiques de cette science. C'est pour l'action désormais qu'il faut travailler. La philosophie doit être utile, la vérité doit rapporter. C'est en germe le pragmatisme, la culture selon Lavisse et Lanson, la philosophie selon James.

En second lieu, la philosophie est si bien clarifiée qu'il ne lui reste plus que l'eau claire de quelques idées claires. La substance de l'âme est confondue avec la pensée, et celle des corps avec l'étendue, c'est-à-dire avec des accidents qui tombent sous l'observation externe ou interne. Quant aux accidents eux-mêmes, qualités en général, énergies physiques, facultés de l'âme, etc., et aux relations, l'existence réelle leur est désormais refusée. Les causes finales et la considération de l'ordre universel sont jetées par-dessus bord. Et pour les notions fondamentales de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, de matière et de forme, tout cela s'évanouit sans retour. L'intelligence, enfin libre, anéantit activement tous les verres précieux que le patient travail du passé lui avait préparés, et par où la lumière du réel lui parvenait. Elle n'accepte plus, comme nous l'avons noté tout à l'heure, que ce que l'imagination géométrique lui représente. Bientôt elle rejettera tout naturellement l'idée de substance et l'idée de cause efficiente, et s'installera, entièrement délivrée de l'être, dans le positivisme et le phénoménisme.

Examine-t-on l'influence de Descartes soit sur la théologie, soit sur la métaphysique spiritualiste ? La théologie cartésienne est la mort de la théologie. La vie et les dons surnaturels, qui sont, dans le langage philosophique, des accidents,

des réalités de surcroît, des ajouts divins à la substance créée, n'y peuvent plus être regardés que comme un plaquage extérieur ou comme un simple nom. « Sous l'influence du cartésianisme on en vint, dit M. Bainvel (1), à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce ne furent plus regardés que comme des dénominations morales répondant à l'idée d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer... la réalité du surnaturel pour ne garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne ; les fidèles en gardent encore quelque chose. » Le cartésianisme rejoint par là le nominalisme de Luther et de Baïus, et le naturalisme moderne en général.

Le spiritualisme cartésien est la mort du spiritualisme. Par sa définition de la substance, « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (2) — définition qui ne convient proprement qu'à Dieu, d'où il suit que Dieu est l'unique substance, — Descartes prépare les voies au panthéisme moderne. Par son absurde dualisme, qui regarde l'âme et le corps comme deux substances complètes (3), et l'homme comme *un* par accident non par essence, il fait de l'union de l'âme et du corps un vrai monstre métaphysique, et conduit, par l'intermédiaire de l'occasionalisme de Malebranche, de l'harmonie préétablie de Leibnitz et du parallélisme de Spinoza, à la théorie moderne du parallélisme psycho-physique, qui n'est qu'un aveu d'impuissance et un matérialisme déguisé, ou à cet aimable épiphénoménisme, grâce auquel nous pouvons regarder les livres de M. Le Dantec comme les produits d'une mécanique cérébrale fonctionnant sans la moindre intervention de l'intelligence, et la conscience de MM. Le Dantec et Maudsley comme la lueur inefficace d'une locomotive en mouvement. En désignant par

(1) *Nature et Surnaturel*, 3e éd., p. 73. Cité par le R. P. Garrigou-Lagrange, *Revue thom.*, janv.-févr., 1913, p. 20.

(2) *Princ.*, I, 51.

(3) *Nequeunt esse non completæ*. Ailleurs il déclare que l'homme est *unum quid* et *ens per se*, et que l'âme et le corps sont des substances incomplètes : *et ex hoc quod sint incompletæ, sequitur illud, quod componunt ens per se*. Mais c'est là un simple plaquage de formules scolastiques remémorées pour les besoins de la cause, et sans aucun rapport avec la vraie pensée de Descartes.

le mot de pensée tout état de conscience quel qu'il soit, et en confondant par là même l'idée et la sensation, l'intelligence et la sensibilité, Descartes ruine par la base toute espèce de spiritualisme, prépare le sensualisme et l'empirisme du XVIIIe siècle, annonce Locke et David Hume, et rend possible Condillac.

En isolant complètement, par une sorte de surenchère spiritualiste, la substance pensante de la substance étendue, et en rendant ainsi incompatibles avec le spiritualisme des modernes l'influence du corps sur l'âme et le fait des localisations cérébrales, en prétendant d'autre part expliquer d'une manière purement mécanique la vie organique et la vie animale, il fonde en réalité le matérialisme moderne, et introduit dans la philosophie La Mettrie avec son Homme-machine, Büchner, Moleschott, le Dr Bonnier, pour qui l'intelligence est une substance molle qui vit à 37°, et tous ces malheureux dont le cerveau, ainsi qu'ils disent, sécrète la pensée comme le rein sécrète l'urine.

Une seule chose, en définitive, est vivante dans la philosophie cartésienne et dans la philosophie moderne depuis Descartes : c'est le mécanisme. C'est pour sa physique que Descartes vit, c'est en elle qu'il met son espérance, et sa *vraie physique* n'est nullement la science que nous appelons physique, c'est une métaphysique des corps, c'est la cosmologie mécaniste à l'état pur (1). Nous retrouverons dans une prochaine leçon cette question du mécanisme. Notons seulement aujourd'hui l'importance capitale de la jonction qui s'opère ici entre la métaphysique mécaniste d'un côté, la mécanique et la physique de l'autre côté, jonction en elle-même artificielle et forcée, mais que les circonstances rendaient aisée et comme naturelle, et que la philosophie cartésienne a scellée pour deux ou trois siècles. Descartes généralisait à la philosophie tout entière les mathématiques et la mécanique, il donnait de toute la science humaine une définition tirée de la considération exclusive des mathématiques et de la mécanique, et dont le caractère outré et folle-

(1) « Je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématiques » (*Princ.*, II, n° 64.) « Toute ma physique n'est autre que géométrie » (*à Mersenne*, t. VII, p. 121, éd. Cousin).

ment ambitieux, même par rapport à ces sciences, ne devait apparaître que beaucoup plus tard, grâce aux recherches de mathématiques supérieures du XIXe siècle. Rien d'étonnant que la philosophie cartésienne ainsi constituée cadrât avec les mathématiques et la mécanique abstraite. La physique, il est vrai, dont l'objet est concret et qui porte sur le réel, ne pouvait se laisser faire aussi facilement. Mais ici intervenaient, et l'anti-aristotélisme des physiciens, motivé par les abus d'autorité d'une certaine scolastique décadente, et surtout les progrès des mathématiques, dus notamment à Descartes lui-même, dont le génie mathématique était aussi puissant que son esprit philosophique était faible, progrès par lesquels cette science devenait plus apte à s'appliquer au mouvement et à la physique, par lesquels une physique mathématique était rendue possible.

Cette circonstance ne rendait nullement *nécessaire* l'union de la physique au mécanisme cartésien, loin de là ! Car les progrès dont je parle étaient continus depuis plusieurs siècles, les scolastiques du XIVe siècle, — sans parler des Grecs, — savaient déjà mettre en formules mathématiques les phénomènes physiques ; Nicole Oresme avait trouvé avant Descartes le principe de la géométrie analytique, et la physique mathématique pure pouvait s'accorder d'une manière parfaite à la métaphysique thomiste. Mais cette circonstance rendait *possible* l'union de la physique au mécanisme cartésien, précisément parce que la physique mathématique pure, *ut sic*, est absolument neutre à l'égard de toute doctrine métaphysique. Portant uniquement sur les relations numériques, abstraction faite des choses, des natures en jeu, « c'est, comme l'écrivait le physicien Hirn, le plus beau côté de cette grande science de pouvoir, la plupart du temps, se passer d'hypothèse explicative et d'établir les rapports mathématiques des phénomènes indépendamment de toute explication sur la nature intime des choses (1) ». Par là même la physique mathématique permettait aux philosophes d'énoncer sur la nature intime des choses les explications les plus

(1) Hirn : *Rech. expér. sur la relation qui existe entre la résistance de l'air et sa température*, p. 87. Cf. les travaux contemporains de Poincaré, Duhem, Bouasse, etc.

absurdes, comme par exemple de tout réduire à l'étendue et au mouvement local, quitte à remettre constamment à un avenir indéterminé le soin de vérifier ces hypothèses. La simplicité de ces explications, l'ignorance qu'elles supposaient en métaphysique, et leur caractère tout mathématique, qui les faisait ressembler à la science, ne pouvaient que contribuer à séduire les savants. En outre, la physique mathématique ne devait connaître ses limites qu'après une expérience séculaire, et il était naturel qu'au début elle crût à la valeur explicative des conclusions qu'elle apportait.

Tout cela conduisait aux deux résultats suivants, caractéristiques de la pensée moderne : d'une part la physique, et en général la science, que l'esprit humain ne peut pas porter sans l'appuyer sur une philosophie première, se trouvait contaminée jusque dans les moelles par le rationalisme cartésien, et se développait au prix d'un perpétuel conflit intérieur, parce qu'elle ne cherchait sa forme, ses hypothèses explicatives et ses fondements philosophiques que du côté du mécanisme, tandis que les faits eux-mêmes, comme le montre bien, dès la fin du XVIIe siècle, la réaction newtonienne, l'entraînaient de force dans la direction opposée. D'autre part, la philosophie, se mettant à la remorque de cette science positive qu'elle-même avait soudée au mécanisme, posait en axiome que la connaissance scientifique du monde devait se résoudre en une mathématique universelle ; le spiritualisme infirme des Janet et des Lachelier croyait assurer le règne de la pensée pure en métaphysique en abandonnant au mécanisme absolu toutes les sciences de la nature (1), et le matérialisme, plus logique, étendait le domaine de ce mécanisme absolu à la réalité tout entière. Le mécanisme, le mathématisme universel, apparaît bien ainsi comme le seul élément vivant et conquérant de la pensée moderne. C'est dire que la pensée moderne, en cosmologie, aboutit à remplacer la belle réalité du monde par un inerte fantôme géométrique, à substituer à l'être réel le plus pauvre des êtres de raison, la quantité mathématique, à expulser l'être au profit de l'apparence. Rup-

(1) Cf. BULLIOT, *op. cit.*, p. 153-154.

ture avec l'être, séparation de l'intelligence et de l'être, c'est le caractère même de la philosophie moderne.

*
* *

L'ontologie nous apprend que l'être et l'unité, *unum* et *ens*, sont deux termes réciproques, que toute chose est une autant qu'elle est, et que l'unité n'est qu'un aspect de l'être. Se séparer de l'être, pour l'esprit, c'est proprement perdre son être. Comme la philosophie moderne rompt avec Dieu, comme elle rompt avec l'être, ainsi elle rompt avec l'unité.

Rupture avec l'unité de la tradition humaine. La nouvelle philosophie brise et détruit aveuglément la lumineuse cathédrale intellectuelle que l'effort de tous nos ancêtres avait édifiée, et au centre de laquelle, dans le tabernacle de la théologie, la Parole de Dieu habitait. Après Descartes c'est le vide complet et la table rase. Le plus ridicule mépris du passé suinte d'ailleurs de toute l'œuvre et de la personne de Descartes, qui déclare par exemple qu'on n'a rien connu par démonstration certaine avant lui, sinon quelques théorèmes de géométrie, et qui entreprend de refaire à lui seul toute la science humaine, laquelle sera bien plus belle alors, et ressemblera à ces villes tracées et bâties par un seul architecte. Avec lui l'individualisme triomphe, et devient la règle du monde moderne. En ce qui concerne la philosophie, qui pense aujourd'hui à la parole d'Aristote, disant que le commencement de tout *savoir* est la croyance à la parole du maître ? Ne comprenant pas que c'est l'autorité qui conduit à l'évidence, les philosophes modernes commencent toujours par refuser de croire à la parole d'aucun maître : et d'ailleurs où trouveraient-ils des maîtres ? Par suite, il faut conclure, au dire d'Aristote, qu'ils accumulent beaucoup de pensées et de matériaux, mais qu'ils ne commencent jamais à *savoir* quoi que ce soit. Descartes s'imaginait qu'il serait l'Aristote du monde moderne, et qu'après lui on ne ferait que bâtir sur ses fondements. Mais l'esprit de division ne peut pas produire la continuité, l'individualisme ne peut engendrer de tradition. Un philosophe moderne n'est reconnu par les siens que s'il apporte pour le moins un nouveau point de vue

sur l'univers, une *Weltanschauung* originale. Et les choses en sont venues à un tel degré que pour MM. Bergson et Le Roy, il suffit de croire qu'une vérité démontrée est définitive, c'est-à-dire vraie, pour assassiner aussitôt cette pauvre vérité. Car la vérité vit, et vivre, pour elle, ne consiste pas à être pensée, et à engendrer d'autres vérités, vivre consiste à changer (1). Bref cette vie de la vérité est si délicate, que croire à la vérité, c'est la tuer...

Rupture avec l'unité au sein d'une seule et même doctrine philosophique. Dans toute l'histoire de la philosophie, on trouverait difficilement par exemple une doctrine plus incohérente que celle de Descartes. Les contradictions y foisonnent, qu'il s'agisse des rapports de l'âme et du corps, ou des idées innées, ou de l'interprétation même du doute ou du *cogito,* ou de la théorie de la liberté, et, de plus, maintes formules empruntées à la scolastique y sont à chaque instant plaquées telles quelles, sans aucun rapport avec le fond de la doctrine. Tous les historiens modernes connaissent cette misère de la pensée cartésienne, comme les savants luthériens connaissent l'ignominie de la vie de Luther, mais ni les uns ni les autres, en vertu du grand principe rationaliste que le mensonge est bon pour le peuple, ne font état de ce qu'ils connaissent. Quant aux successeurs de Descartes, ils méprisent la logique à peu près autant que lui. Aucun de leurs systèmes, selon la très juste remarque du P. Richard (2), ne résisterait à l'épreuve d'un exposé scolastique.

Rupture avec l'unité, en tant que la philosophie se sépare du bon sens. Le sens commun, avec ses représentations *naïves,* provoque la pitié de nos sages. Leur sagesse consiste précisément à remplacer l'idée naïve que vous ou moi nous nous faisons des choses par une quintessence d'idée qui n'est pas naïve du tout, nous sommes priés de le croire, ni innocente, et qui n'appartient qu'à eux. L'inégalité de culture intellectuelle, au surplus, ne peut pour les rationalistes que diviser

(1) Cf. LE ROY : *Scolastique et Philosophie moderne*, dans la Revue *Demain*, 15 juin 1906 (article reproduit dans la *Revue de Philosophie*, 1906, II, p. 417).

(2) T. RICHARD : *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique*, p. VI.

l'humanité en deux races étrangères. C'était bon pour les docteurs du ténébreux moyen âge, de mettre sans altération ni diminution la science la plus haute à la portée des plus humbles, et de plier leur génie, pour l'utilité des commençants, aux lenteurs de l'exposition syllogistique. A notre époque de lumière, on donne au peuple les mensonges de la science vulgarisée, de la science primaire, et l'on garde pour soi les finesses d'un scepticisme transcendant. La philosophie moderne méprise profondément le peuple, et son dogme fondamental, le dogme de la liberté de la pensée, livre sans défense, pour assurer la satisfaction de quelques intellectuels, l'intelligence du peuple au poison mortel de toutes les erreurs.

Rupture avec l'unité, en tant que la philosophie se sépare de la science, et s'isole dans la stérile analyse de l'esprit pur, tandis que la science s'absorbe dans l'étude de la matière.

Rupture avec l'unité, en tant que la science est divisée contre elle-même, recevant de la matière la nécessité d'une technique et d'une méthode souvent admirables, mais n'ayant du côté des principes qu'indiscipline et confusion.

Rupture avec l'unité, en tant que la philosophie spéculative se sépare de la morale, qui cherche en vain sa règle, non dans l'être, mais dans « l'autonomie » de la volonté.

Rupture enfin avec l'unité, en tant que la théorie se sépare de la pratique, l'intelligence de la volonté, la vérité de l'amour. Les mathématiques ne sont pas bonnes, disait Aristote, en ce sens qu'elles ne s'occupent pas de l'être même, ni de la cause efficiente, ni de la cause finale. On n'aime pas des êtres de raison. Et la philosophie moderne ne nous met pas en communication avec l'être réel, mais nous enferme dans l'être de raison. On n'aime pas ce qui n'a pas raison de bien, c'est-à-dire de fin. Et pour la pensée moderne il n'y a pas de fin, donc pas de bien, dans l'ordre de la réalité scientifique. Pour les Anciens la véritable connaissance produisait l'amour, et de l'intelligence unie à l'être l'amour procédait, car en nous comme en Dieu le verbe fait procéder l'amour, *verbum spirat amorem*. Mais c'est que pour les Anciens l'intelligence va à l'être et est fécondée par l'être. Avec les modernes, au contraire, l'intelligence ne va qu'à elle-même et ne cherche qu'en

elle-même une satisfaction solitaire. Séparée de la source transcendante de tout bien et de tout amour, isolée de la cause première et de la fin dernière, indocile à l'être, délivrée de l'être, s'érigeant en juge et mesure de l'être, comment cette intelligence produirait-elle autre chose que la froideur de l'égoïsme ? Ainsi s'établit dans le monde moderne ce principe de désespoir, selon lequel plus on sait moins l'on aime, selon lequel le zèle de la vérité dessèche le cœur, et qui met une division infernale au plus profond de notre nature.

Partout donc dans la philosophie moderne nous trouvons la division ; la division est sa malédiction particulière, comme elle est celle du protestantisme. L'indépendance de l'esprit proclamée par la philosophie moderne, l'indépendance absolue, l'*aséité* de l'esprit humain, c'est la rupture avec Dieu, la rupture avec l'être, la rupture avec l'unité. C'est, en réalité, l'asservissement au néant.

JACQUES MARITAIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

L. T. Hobhouse : *Development and Purpose; an essay towards a philosophy of Evolution;* un vol. in-8° de 383 pages; MACMILLAN and Co, London 1913.

Dans l'intéresssante introduction de ce volume, M. Hobhouse retrace les grandes lignes de son développement intellectuel et nous indique les motifs qui l'ont amené graduellement à la position philosophique qu'il occupe aujourd'hui. M. Hobhouse a commencé l'étude de la philosophie pendant les « eighties », à l'époque où florissaient deux doctrines opposées : d'un côté, l'évolutionisme spencérien, de l'autre le Néo-Kantisme de Green et l'hégélianisme des Cairds. Mais ni l'une ni l'autre de ces doctrines ne pouvait satisfaire l'auteur de ce livre : l'évolutionnisme matérialiste parce qu'il aboutissait à la négation de toutes les valeurs humaines et à la suppression des notions éthiques indispensables à la vie spirituelle, — le néo-kantisme parce qu'il ne tenait pas suffisamment compte de la science et parce que « considérer toute réalité comme spirituelle était aussi préjudiciable à la pensée claire et aux idées les plus aimées de l'Idéaliste lui-même, que le matérialisme. Là où tout est spirituel, le spirituel perd toute signification distincte et aucun des expédients par lesquels l'idéalisme explique l'erreur et le mal ne m'ont jamais paru atteindre ou même aborder la difficulté centrale. »

Fermement convaincu qu'une philosophie qui ne s'appuierait pas sur la science serait une création sans portée, et que la métaphysique doit coordonner les idées scientifiques, M. Hobhouse a vu dans l'idée d'évolution la « clef » du problème. Il convient d'appliquer cette idée aux phénomènes moraux et sociaux, sans parti pris, sans chercher à diminuer la différence qui sépare le monde mental du monde physique, et à faire du premier un simple épiphénomène du second. Dès que la conscience apparaît dans le cours de l'évolution, elle agit à son tour dans ce développement ; elle est même selon

M. Hobhouse « le point central dans le développement ». Tout doit conduire à l'esprit qui dans l'homme est pleinement conscient, et c'est de la conscience humaine, une fois formée, que les progrès futurs doivent dériver. L'évolution n'est pas un processus brutal et aveugle, une lutte anarchique pour l'existence. Au cours de cette lutte ont apparu des espèces qui devraient leur survivance à la conscience, à l'esprit (*mind*). Ce facteur s'est développé, d'étape en étape, en prenant de plus en plus d'importance, en dominant de plus en plus le cours de l'évolution ; il est le facteur essentiel du progrès. Bref, la réalité n'est pas un simple jeu de forces mécaniques qui produiraient l'épiphénomène de la conscience par je ne sais quelle mystérieuse action ; elle n'est pas davantage une conscience éternelle qui contient en elles toutes les formes de l'être et toutes les apparences ; il y a dans la réalité un élément spirituel et l'évolution est essentiellement le processus par lequel cet élément spirituel en arrive peu à peu à maîtriser les conditions qui primitivement le dominaient et contrecarraient ses efforts.

Le développement de ces idées est divisé en deux parties : la première (*the lines of development*) part de la conscience, considérée sous ses formes les plus humbles, et retrace les étapes de son progrès. M. Hobhouse reprend ici, en les modifiant parfois, les résultats de ses ouvrages antérieurs ; *Mind in Evolution* et *Morals in Evolution*. L'influence des biologistes anglais ou américains qui ont fait faire, dans ces dernières années d'importants progrès à la psychologie animale, se fait ici nettement sentir. La fonction générale de la conscience est une fonction de « corrélation » (1). Ce terme est plus large que le terme conscience et comprend les diverses espèces d'activité vitale, conscientes ou inconscientes.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans les chapitres qu'il consacre à l'étude des différents types de corrélation. De l'action réflexe à la conscience commune, de la conscience d'un monde de « choses » et de « qualités » à la pensée philosophique et scientifique à l'organisation sociale, M. Hobhouse retrace une histoire de l'esprit et de la conscience où la conscience est considérée comme une *cause* véritable, agissant dans un milieu de forces complexes et parvenant à les dominer graduellement.

La deuxième partie de cet ouvrage (*the conditions of development*)

(1) Ce terme s'applique « aux parties d'un tout, quand elles sont disposées de telle sorte que leur action commune fournisse un résultat tendant à maintenir l'ensemble, ou quelque fonction, quelque caractère, quelque activité de l'ensemble ».

est un essai d'interprétation de cette histoire de la conscience. Quelle est la valeur de cette évolution ? Que signifie-t-elle ? La conscience, l'esprit ne constituent pas la seule réalité, mais ce sont des réalités dont l'importance est sans cesse croissante. L'esprit est d'ailleurs une vraie cause, et non un simple produit sans efficace ; la finalité (*purposive causality*) n'est pas une illusion, comme le pensent les partisans du pur mécanisme. Le caractère d'un mécanisme, c'est de réagir d'une façon déterminée dans des conditions déterminées ; mais il y a des actions qui ne peuvent se ramener à ce type : ce sont celles qui manifestent des réponses sélectives à des conditions uniques, concernant l'avenir. Mais si la finalité est réelle, le mécanisme ne l'est pas moins. Faut-il alors concevoir deux substances ; l'âme, activité téléologique et le corps, activité mécanique ? Ce serait une grave erreur, — du même ordre que celles que commettent les partisans du parallélisme. Le mécanisme ne considère que certains aspects de la réalité, le spiritualisme considère d'autres éléments. Mais ces éléments ne peuvent être séparés. « Le mécanique et le téléologique sont donc des modes sous lesquels la réalité agit. Parfois la réalité semble n'agir que d'une façon mécanique. Sur d'autres points, dans les êtres vivants, les opérations mécaniques sont modifiées par des facteurs téléologiques. Parfois, peut-être la réalité agit-elle exclusivement téléologiquement. Pour éviter une erreur possible, il faut ajouter que rien n'autorise la conclusion que dans l'être vivant le facteur mécanique ou le facteur téléologique est la substance dont l'autre est la qualité. Ces deux facteurs déterminent la réalité totale, qui en outre peut contenir des éléments inconnus. »

L'évolution de l'esprit est ainsi un véritable progrès de la raison dans la pensée et dans l'action. L'esprit est une activité originale ; son rôle est de transformer un univers indifférent et mécanique en un cosmos harmonieux. Cette œuvre est l'œuvre de la raison car la raison est ce qu'il y a de plus haut dans l'esprit simplement parce qu'elle embrasse tous les éléments de l'expérience, relie toute sensation et toute pensée, tient compte impartialement de toute suggestion, de toute inclination et tisse avec ces fils un tissu qui n'est jamais ossifié mais qui reste plastique et capable de recevoir toujours davantage. C'est l'expression consciente de cet élan vers l'harmonie qui domine l'évolution tout entière de l'esprit et la rationalité du processus garantit son succès définitif. »

E. D.

II. — ESTHÉTIQUE

Shaftesbury : *Second characters or the language of forms,* edited by B. Rand. Un vol. in-8° de 182 p. University Press. Cambridge, 1914.

M. Benjamin Rand, qui a déjà publié en 1900 un ouvrage inédit de Shaftesbury, le *Philosophical Regimen,* édite aujourd'hui un volume que Shaftesbury avait intitulé *Second characters* et qui devait servir de complément aux *Characteristics.* Cet ouvrage intéressera spécialement les esthéticiens et les historiens du XVIIIe siècle anglais. Ce livre, composé de quatre études, dont la première et la quatrième sont les plus intéressantes, a été écrit peu de temps avant la mort de Shaftesbury, en 1712.

Dans ses *Characteristics,* Shaftesbury avait signalé les rapports étroits qui unissent la morale à l'esthétique. Les notions d'harmonie et de proportion sont essentielles à la beauté comme à la moralité. En outre, l'homme a naturellement la faculté de reconnaître le beau à la fois dans les œuvres d'art et dans les actions morales. Ce « sens naturel et inné » est le sens du beau quand il s'applique aux objets extérieurs ; c'est le sens moral lorsqu'il se tourne vers la considération de la conduite humaine. La peinture a pour objet non pas la pure et simple reproduction de la réalité, mais le typique ou l'idéal de la réalité. Le goût du beau est instinctif, mais ce goût peut être corrompu ; l'idéal artistique doit être recherché dans la nature et dans les admirables modèles que nous a laissés l'antiquité. L'auteur étudie minutieusement les « cinq parties » de la peinture, l'invention, la proportion, la couleur, l'expression et la composition ; il examine la nature et la valeur de la perspective, comparant et rapprochant sans cesse les œuvres et les traités modernes des œuvres antiques. Cet admirateur de l'antiquité est un adversaire du gothique. Pour lui « ce qui est beau est harmonieux et proportionné ; ce qui est harmonieux et proportionné est vrai, ce qui est à la fois beau et vrai est nécessairement agréable et bon ».

Ces idées expliquent, comme le montre très bien M. Rand, l'influence de Shaftesbury au XVIIIe siècle. Herder l'appelle « le virtuose de l'humanité » ; Montesquieu le compte parmi les quatre grands poètes ; Lessing et Mendelssohn l'étudient ; Leibniz reconnaît la parenté de ses doctrines avec celles de l'écrivain anglais.

En somme, cet ouvrage d'un amateur éclairé, d'un classique fervent, se lit avec intérêt et peut être signalé aux historiens de l'esthé-

tique ; ils y trouveront sur la formation du goût de l'*Enlightenment* de précieux renseignements.

D.

Giulio A. Lévi : *Il Comico*. 1 vol. in-8° de 136 p. — Genova. A. F. Formiggini, 1913.

Dans une première partie, l'auteur critique les principales théories émises sur la nature du comique (Platon, Hobbes, Shaftesbury, Kant, Spencer, Momigliano, Hecker, Kräpelin, Lipps, Freud, Sully, Bergson, et Schütze).

Dans une deuxième partie, est exposée la doctrine de M. Lévi. Cette doctrine, fort intéressante, peut se résumer ainsi :

Diverses observations tendent à faire croire que le comique est un problème distinct de celui de l'art en général. Le comique est *tout intellectualité ;* il veut la présentation directe, *objective,* de l'objet. Il s'adresse uniquement à l'intellect et à la fantaisie. Il exclut essentiellement le lyrisme.

D'autre part, le champ du comique, comme celui de l'art et de la morale, est *la vie humaine,* et la *nature* dans la mesure où nous lui attribuons une vie humaine. On ne rit en effet que de ce qu'on ne prend pas au sérieux ; le sérieux et le rire expriment des *rapports moraux.* Or, nous entrons en rapports moraux avec cela seulement qui nous apparaît comme *sujet,* comme doué d'une *volonté propre,* c'est-à-dire avec des *personnes.* En présence de la *personne,* l'alternative reste possible ou de la reconnaître, ou de ne pas la reconnaître, comme telle. C'est ce que l'on entend par prendre ou ne pas prendre au sérieux. On peut ne pas prendre au sérieux quand la réalité de la personne se manifeste autre que les apparences ne le feraient croire, quand la personne n'existe pas (automates), quand elle n'existe que superficiellement et nous laisse entrevoir le domaine de la nécessité ; quand nous ne voulons ou ne pouvons aller au-delà de la première apparence.

La personne, c'est l'individu doué de *liberté.* Nier la personne, ce sera donc nier la liberté, ne pas s'intéresser à la *volonté.* Cela explique pourquoi le comique plaît. En effet, reconnaître la réalité morale d'une personne, c'est entrer avec elle en des rapports moraux. Mais cela requiert une dépense de notre activité, un travail, et, finalement une fatigue ; la libération de cette discipline nous est agréable, et elle se produit justement dans le *rire* (aussi bien que dans le jeu). Les images comiques se gravent dans l'imagination, l'excitent très vivement, sans intéresser aucunement nos intérêts ou nos fins

morales. En présence de *personnes* à qui nous n'attribuons aucune réalité morale, notre moralité propre disparaît aussi ; notre activité spirituelle s'abandonne à la fantaisie. De là cette vivacité dans la perception des images comiques, cette irrésistible violence des effets qu'elles provoquent ; — de là encore cette trace de dégoût et cette ombre de remords qui succède au rire.

D'un autre côté, la personne, douée de liberté, doit être *consciente* de ses actes, et des *motifs* qui les déterminent. Lorsque cette connaissance des motifs n'existe pas, l'homme ne nous paraît pas pleinement responsable. Par suite nous ne pouvons le prendre au sérieux. C'est là encore une source de comique.

Cette théorie, qui, dans la pensée de son auteur, est destinée non pas à abolir les théories précédemment proposées, mais à les concilier, est-elle confirmée par les faits ? — M. Levi s'efforce de le montrer dans la troisième partie de son travail, — la plus longue. Il examine successivement : le comique involontaire, — le comique qui naît de la méconnaissance de la personne, — le comique de la personne simulée, — le comique des mouvements, — le comique résultant de la disproportion entre les moyens et la fin. Il termine par une étude des caractères et des situations comiques, ainsi que par de fines remarques sur la *disposition au comique*, ou *humorisme*. Les lignes finales de l'ouvrage concernent l'*humorisme* chez Léonard de Vinci (« Les personnages, il ne les crée pas comiques, mais il leur donne son propre rire : le rire de l'intelligence qui renonce à toutes les fins particulières au nom d'une perfection rêvée, — tout ainsi que d'autres ont exprimé le rire brutal de la nature, auquel les fins sont inconnues, et d'autres le rire diabolique, qui nie les fins. »)

P. F.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Schwartz : *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.* Erster Teil : *Von Heraklit bis Jakob Böhme.* Un vol. in-8° de VIII-612 pages. Heidelberg, C. Winter, 1913.

Dans ce premier volume, M. H. Schwartz, professeur à l'Université de Greifswald, étudie l'idée de Dieu depuis Héraclite jusqu'à Böhme. Successivement, il montre quelles théories se présentent chez Héraclite, Xénophane, Parménide, Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote, Philon, Plotin, Jésus-Christ, les premiers chrétiens, Origène, saint Augustin, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Scot Érigène, saint Bernard,

saint François d'Assise, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Eckehart, Tauler, Luther, Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, Jakob Böhme.

C'est un ouvrage de haute vulgarisation ; par suite, peu de bibliographie ; et, sauf pour Eckehart, Nicolas de Cusa, G. Bruno et J. Böhme, peu de citations de textes, ceux-ci, d'ailleurs, toujours donnés en allemand. Par la simple indication des auteurs étudiés, on voit que le côté mystique occupe une large place. D'une manière particulière, M. Schwartz s'applique à mettre en évidence les rapports mutuels des doctrines et souvent il les expose d'une manière pénétrante. Mais, en d'autres circonstances, la pensée demeure bien vague, sinon alambiquée. Ainsi, à propos de l'idée de Dieu par rapport à l'homme comme aussi de la morale pratique, il fait un grand usage de la notion de « Valeur » (Wert), expression fuyante, idée caméléon, pourrions-nous dire. Toujours à propos de nos rapports avec Dieu, il donne de la personnalité humaine une théorie assez singulière, fort peu compréhensible (p. 128 sq.). Ailleurs, l'exposé est diffus, comme dans l'étude comparée du néoplatonisme et du platonisme.

Dans un sujet où la théologie se mêle à la philosophie, il faut s'attendre à trouver, sous la plume d'un auteur protestant, de multiples et graves erreurs. Ainsi M. Schwartz fait dériver de Philon le dogme chrétien de la Trinité. D'après lui, au début du christianisme, le sentiment éliminait la pensée réfléchie ; Jésus fut d'abord considéré seulement comme un homme ; avec saint Paul, sous l'influence des mystères syriens, il commence à être vénéré comme un Dieu. La notion de Jésus médiateur est aussi un résultat postérieur de la croyance des fidèles et c'est là un recul qui rend impossible à l'homme l'intime possession de Dieu. La christologie des apologistes du IIe siècle est nettement opposée à celle de saint Irénée. A la mystique de saint Bernard, M. Schwartz reproche l'importance donnée à la contemplation des souffrances du Christ ; à celle de saint François d'Assise, l'obéissance à un Dieu transcendant ; à ses yeux, saint Thomas d'Aquin arrive mal à concilier l'unité de Dieu, l'existence en Lui de la conscience et de la trinité des personnes.

S'il eût mieux connu l'histoire de l'Église, M. Schwartz aurait aussi évité un certain nombre d'erreurs matérielles : les gnostiques Basilide, Valentin, Marcion, il les met au premier siècle de notre ère (p. 140) ; pour lui, Tertullien, saint Irénée sont des Pères apostoliques (p. 140) ; dans une même page (p. 290), par deux fois, à saint Bernard, il donne le titre d'évêque.

Ph. G.

F. Martinez : *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église.* Un vol. in-8° de 208 pages. Paris, Beauchesne, 1913.

A l'encontre des hypothèses diverses qui ont voulu voir les origines du monachisme chrétien dans les κάτοχοι du culte de Sérapis, chez les bouddhistes, les esséniens ou les thérapeutes du judaïsme, l'auteur se propose de montrer qu'il n'est point besoin de recourir à une source étrangère, que le christianisme lui-même possédait tous les principes capables, par une évolution propre et régulière, d'aboutir aux anachorètes, aux cénobites si nombreux au IVe siècle.

Voilà pourquoi il interroge le Nouveau Testament et les auteurs chrétiens des trois premiers siècles. Par suite encore, il ne prend l'ascétisme que dans un sens restreint ; il n'étudie point celui que peuvent plus ou moins pratiquer tous les fidèles, mais uniquement celui qui devient la vocation de toute une vie et constitue, au sein de la communauté, une catégorie spéciale de chrétiens. L'enseignement du Christ en est le point de départ ; dès l'aube de l'Église, vivant au milieu du monde, dans leur famille naturelle, nous voyons des chrétiens des deux sexes qui se font une loi d'observer la continence. La virginité est, en effet, le point central de la vie d'ascétisme. Les auteurs interrogés nous renseignent, pour leur pays et leur époque, sur l'existence et les pratiques de ces ascètes volontaires ; nous les voyons leur adresser des conseils, non seulement sur la virginité, mais encore sur la pauvreté et la mortification, regardées comme les meilleures sauvegardes de la continence. Successivement, nous entendons les Pères apostoliques, les Apologistes du IIe siècle, les Africains Tertullien et saint Cyprien, saint Hippolyte de Rome, les Alexandrins Clément et Origène, le concile espagnol d'Elvire, et, en Orient, l'auteur des deux Lettres aux vierges et saint Méthode d'Olympie.

Le but des ascètes chrétiens, c'était l'imitation de Jésus-Christ, l'union plus parfaite avec Dieu, la récompense promise à leur vie de sacrifice, le désir de s'adonner sans réserve à l'apostolat. Si plusieurs catégories de gnostiques offrent des pratiques analogues, l'esprit qui les animait n'était point le même : eux, ils croyaient à la matière éternelle et essentiellement mauvaise ; à tout prix, il fallait la vaincre. Chez les chrétiens orthodoxes, rien de ce dualisme radical ; leur vie de renoncement partait d'un autre principe ; ils regardaient comme bonnes en soi toutes les œuvres du Créateur.

Leur conduite n'avait point davantage de liens intimes avec les théories des philosophes grecs. Quand ceux-ci parlaient de conti-

nence ou de pauvreté, c'était pour obtenir le calme, la sérénité de l'âme, une science plus parfaite, ou tout simplement pour s'élever au-dessus du vulgaire. Et puis, avec eux, ce genre de vie ne s'adressait qu'à une élite intellectuelle ; aux premiers siècles du christianisme, nous voyons, au contraire, parmi toutes les classes sociales, des foules de fidèles s'adonner à ces vertus de choix.

Vainement a-t-on voulu rapprocher du néo-platonisme les théories ascétiques de Clément d'Alexandrie et à l'école de Plotin conférer un rôle prépondérant dans l'éclosion du monachisme. Sans doute, Clément emprunta des idées, des termes surtout, à la philosophie grecque ; il a pu parfois donner dans un intellectualisme exagéré ; mais, dans l'ensemble, sa pensée est toute imprégnée de christianisme. Sa gnose suppose nécessairement la foi et se développe en charité ; la ressemblance avec Dieu dont il nous parle n'est point celle que recommandent Platon et les stoïciens, c'est avant tout l'imitation de Jésus crucifié ; son ἀπάθεια n'a rien de l'inertie égoïste du Portique; la contemplation de l'ascète chrétien, elle aussi, se tourne en action virile et en besoin d'apostolat, au service du Christ Jésus.

A l'égard de certains esprits, la philosophie grecque a pu préparer les voies ; mais on ne peut « admettre une influence tant soit peu considérable du néoplatonisme sur la formation et la diffusion du monachisme » (p. 130).

Peut-être, après avoir dépouillé les témoignages des trois premiers siècles, M. Martinez eût-il bien fait de tenter un tableau vivant, pittoresque, de la vie au jour le jour des ascètes chrétiens. Et puisque son point de départ, c'était la constatation des théories qui voudraient expliquer, par des influences étrangères, l'origine de la vie monastique dans l'Église, peut-être, au lieu de ne voir dans leur exposé qu'une amorce à ses propres recherches, eût-il pu, avec avantage, en donner une réfutation plus complète ; d'autant que, naguère, M. Reitzenstein est revenu sur la question des κάτοχοι de Sérapis (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, Leipzig, Teubner, pp. 71-81). On s'étonne de ne point voir cité et utilisé le travail de E. Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult*, 2e édition, 1903, Giessen, Töpelmann). Mentionnons aussi, pour les références, certaines indications trop sommaires et une regrettable variabilité typographique dans les renvois aux livres et chapitres d'un même ouvrage ; enfin, d'assez nombreuses fautes d'accentuation dans les textes grecs.

Ph. G.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

G. Sortais. — *Les catholiques en face de la démocratie et du droit commun.* Un vol. in-16 de 309 pages. Paris, de Gigord, 1914.

Dans le conflit qu'on s'acharne à aggraver entre les principes de la démocratie révolutionnaire et le catholicisme, M. Sortais adjure les catholiques français de beaucoup aimer et de servir le plus efficacement possible les classes populaires. Devant la situation qui est faite à l'Église par la séparation, les catholiques doivent agir et combattre loyalement sur le terrain du droit commun et de l'hypothèse, sans arrière-pensée de représailles, mais sans perdre de vue la thèse qui est le principe régulateur de leur activité sociale, et dont il faut tendre à faire passer dans les institutions tout ce que comportent les circonstances et tout ce qu'autorise la prudence.

F. Picavet : *Les Idéologues.* Un vol. in-8° de 628 pages, couronné par l'Académie Française. Paris, Alcan.

C'est là un volume déjà ancien, paru bien avant qu'ait commencé la publication de la *Revue*, mais auquel les récentes controverses sur la philosophie pendant la Révolution ont donné un regain d'actualité. D'autre part, les renseignements qu'il contient sont loin d'être dépassés par les ouvrages plus récents. Nous croyons donc utile de signaler ce livre à nos lecteurs. L'histoire de la philosophie durant la période qui va de Condillac à Cousin y est étudiée de façon très complète. M. Picavet a eu accès à des inédits d'un haut intérêt, qui lui ont permis de donner une idée plus systématique et plus approfondie d'une centaine de philosophes, en particulier de Garat, de Cabanis, de Destutt de Tracy, de Cabanis, de Degérando et de Laromiguière.

RECENSION DES REVUES

Revue de Métaphysique et de Morale. — Mars 1914. — L. Dugas : *La « Feuille de Charmille » de Jules Léquyer* (*Texte,*

variantes et commentaire). (153-174). — A.-R. Schweitzer : *Les idées directrices de la logique génétique des mathématiques* (175-196). — L'auteur conclut : « 1° Les idées directrices conceptuelles des mathématiques sont les mêmes que celles des disciplines non-mathématiques ; les idées directrices ont pourtant un caractère particulièrement mathématique, par suite des distinctions qui interviennent dans leur application. Ces distinctions sont inspirées par des idées directrices perceptives, c'est-à-dire des reconstructions perceptives des conceptions mathématiques, des sentiments et des images qui ont souvent un caractère naïf et primitif. — 2° Il n'y a essentiellement qu'une idée directrice conceptuelle en mathématiques, c'est le principe de comparaison », d'après lequel « l'existence de ressemblances entre des termes donnés implique l'existence d'un terme général qui existe sous les termes particuliers et les unifie du point de vue de leurs ressemblances ». — X. Léon : *Le socialisme de Fichte, d'après « L'État commercial fermé »*, suite et fin. (197-220). — E. Laskine : *Les transformations du droit au XIXe siècle*. (221-252). — G. Léchalas : *L'arc-en-ciel et les peintres* (253-256). — S. Ginzberg et L. Couturat : *Discussion à propos des propositions particulières* (257-260). — G. Guy-Grand : *Politique extérieure et démocratie* (261-292). — On accuse la démocratie d'être radicalement incapable d'une politique extérieure suivie et efficace, parce qu'elle ne garantit ni la continuité des vues, incompatible avec les fluctuations de l'opinion, ni la force matérielle, sans cesse affaiblie par les luttes des partis. L'auteur répond d'abord que deux organes stables peuvent assurer la continuité de la politique extérieure, à savoir le corps des diplomates de carrière, et le président de la République, et qu'on pourrait d'ailleurs améliorer ou compléter les institutions. Mais il ajoute que là n'est pas le nœud de la question : le véritable problème de philosophie politique est dans le conflit entre *l'esprit* d'une politique démocratique et *l'esprit* d'une politique monarchiste. L'esprit démocratique demande que la politique extérieure tende à instituer progressivement le régime du droit dans les relations internationales. Pratiquement, cependant, un grand État républicain ne peut pas, en travaillant au triomphe de cet idéal, se mettre lui-même en péril d'être écrasé ; sa diplomatie doit donc à la fois défendre habilement ses intérêts et agir en champion du principe de la souveraineté populaire.

Mai 1914. — D. Roustan : *La morale de Rauh* (293-333). — Rauh rejette pareillement le rationalisme et l'empirisme en morale. Sa méthode scientifique et expérimentale de vérification d'une croyance

morale consiste, non pas à la confronter avec une donnée sensible, mais à accumuler d'abord toutes les causes susceptibles de faire chanceler cette croyance, et puis à recueillir le résidu conscientiel qui résiste à cette épreuve. La morale ainsi construite n'est pas sans objectivité, car « le résidu que laisse subsister l'épreuve est un fait à sa manière ». Le temps a manqué à Rauh pour compléter son œuvre de morale scientifique par une épistémologie montrant l'étroite relation de la connaissance avec l'action. Mais on peut trouver ce complément logique dans l'instrumentalisme de Dewey. Rauh y aurait seulement ajouté un donné défini, celui de la nature humaine telle qu'elle existe actuellement ; car toute sa technique est ordonnée à la découverte en chaque circonstance des *fins* présentement inscrites dans notre nature intellectuelle et sentimentale. — M. Caullery : *La nature des lois biologiques* (334-360). — L'auteur soutient que le déterminisme des phénomènes physiologiques est absolu, que les phénomènes, pris isolément, sont explicables par les seules lois physico-chimiques, enfin que dans leur enchaînement même on n'a pas démontré la nécessité d'une finalité interne et d'un principe distinct des forces physico-chimiques. Quant au substratum de ces phénomènes il « reste pour le moment spécifique dans son organisation et mystérieux dans sa persistance et dans son origine ». Mais la science n'a pas à s'en occuper. — E. Bréhier : *Philosophie et mythe* (361-381). — La pensée mythique, c'est-à-dire la création imaginative, en vue de l'action, d'une histoire de la destinée, se mêle à la pensée rationnelle non seulement dans les origines de la philosophie, mais jusqu'en notre temps. L'opposition de ces deux mondes disparates de la destinée et de la connaissance est inévitable à la pure spéculation. Bien plus dans la spéculation sur la destinée elle-même gît une autre contradiction : l'image de la destinée, créée pour l'action, se dissipe comme un rêve au moment de l'action. — E. Laskine : *Les transformations du droit au XIXe siècle*. Second article (382-409). — Ch. Dunan : *Le droit de l'électeur* (410-430). — La représentation proportionnelle avec le quotient électoral est le seul système qui donne satisfaction au droit de tous les électeurs ; elle peut aussi aider puissamment à l'éducation, à la moralisation du suffrage universel. Lorsqu'elle sera établie, il restera à trouver un moyen de concilier avec les droits des citoyens le droit de l'État comme personne morale par une graduation dans la valeur des suffrages.

Revue néo-scolastique de Philosophie. — Mai 1914. — D. Nys : *La constitution de la matière d'après les physiciens modernes.*

I. *Exposé des faits et des théories* (125-151). — La théorie atomique est puissamment confirmée par les résultats convergents de multiples expériences indépendantes. Mais l'atome chimique lui-même s'est révélé complexe. Les faits de la radio-activité spontanée et les rayonnements de l'ampoule de Crookes, notamment, montrent qu'il est susceptible d'une désintégration irréversible qui dégage une quantité colossale d'énergie. A côté des électrons ou atomes d'électricité, une théorie nouvelle voit dans l'atome chimique des magnétons ou atomes de magnétisme. D'après une autre hypothèse, il y aurait aussi des unités indivisibles, des atomes d'énergie. Enfin on étend la théorie électronique à l'explication des phénomènes chimiques. — J. Halleux : *Le déterminisme biologique*. Second article (152-164). — Le matérialisme de M. Le Dantec est condamné non seulement par l'expérience psychologique de l'unité du moi, mais encore par les progrès de la biologie qui ont montré que le cerveau n'est pas une masse homogène et ne peut pas être un centre d'unité. D'ailleurs l'existence de l'âme est prouvée d'autre part par le fait du libre arbitre comme par celui de la pensée abstraite. — J. Cochez : *L'esthétique de Plotin*. Troisième article (165-192). — P. de Munnynck : *La racine du principe de causalité* (193-211). — La forme de l'intelligence, inséparable de toute opération intellectuelle, a pour formule principielle le principe d'identité. Appliqué à la réalité dynamique, à l'universel devenir de l'être, ce principe souverain nous impose l'affirmation que tout accroissement d'être, toute nouveauté préexiste virtuellement quelque part à savoir dans la cause, sinon A serait non-A ; ainsi le principe de causalité n'est que la forme dynamique dans les réalités existantes du principe d'identité qui est lui-même la forme nécessaire de l'ordre intellectuel. — J. Hoffmans et M. de Wulf : *Le mouvement néo-scolastique* (212-230). — M. de Wulf : *La notion de vérité dans la Critériologie du cardinal Mercier* (231-236). — Défense de la critériologie du cardinal Mercier contre M. Masnovo qui la soupçonne de conduire au subjectivisme ou au panlogisme.

Revue Philosophique. — Février 1914. — F. Le Dantec : *Considérations sur le repos et le sommeil* (pp. 113-146.) Les corps vivants, dit l'auteur, ne sont ni solides ni liquides ; ils sont formés de substances à l'état colloïde ou protoplasmique, qui ont la consistance d'un liquide visqueux, mais qui, en vertu même du phénomène de la vie, ont la propriété très particulière de construire à chaque instant la forme extérieure du corps auquel elles appartiennent. Il y a donc relation de cause à effet entre la morphologie et les phénomènes de l'échelle protoplasmique, ou, en

d'autres termes, relation de construction entre l'activité à l'échelle protoplasmique et la forme à l'échelle mécanique. Par suite, en vertu du principe de l'action et de la réaction, il sera tout naturel que, réciproquement, les déformations à l'échelle mécanique aient un retentissement à l'échelle colloïde. Et ce principe peut servir à comprendre le fait du sommeil. Le corps vivant, à l'échelle mécanique et morphologique, peut être considéré, en effet, comme un vaste ressort. La fatigue agit sur lui comme sur tout ressort (fatigue = retentissement, sur la structure particulière d'un ressort, des tensions réalisées dans ce ressort par des contraintes extérieures de l'échelle mécanique). Après cette tension, la détente doit nécessairement intervenir ; la structure à l'échelle colloïde doit chercher à se reconstituer. — C'est là précisément le sommeil. — Kostyleff : *Bechterew et la psychologie de demain* (pp. 147-169). L'auteur analyse l'œuvre de Bechterew, et en particulier son dernier ouvrage, *la Psychologie Objective* (Alcan, 1913). Dans l'ensemble, cette psychologie se recommanderait, non seulement par l'érudition de M. Bechterew, par l'étendue et la nouveauté des recherches qui s'y trouvent exposées, mais surtout « parce qu'elle complète un effort qui s'est déjà affirmé plusieurs fois en ces derniers temps, promettant de transformer complètement notre conception des phénomènes psychiques. » Cette conception consiste à ramener les phénomènes de la vie mentale au fonctionnement des réflexes cérébraux. On croyait cette théorie insuffisante. Or l'œuvre de Bechterew montrerait que l'identification des données psychiques avec les réflexes cérébraux peut s'étendre à tous les phénomènes de la vie mentale, qu'elle peut être prouvée expérimentalement, qu'elle constitue déjà une branche importante de la science. — L. Dugas : *L'Humeur* (pp. 170-188). Le trait essentiel de l'humeur serait *l'instabilité.* Humeur veut dire caprice, changement, et rien de plus. C'est l'instabilité psychologique, et plus spécialement, affective, autrement dit, l'instabilité des émotions et des goûts, et, par contre-coup, celle des actions et du caractère, des opinions et des jugements. Son rôle est multiple. Elle comporte d'abord une « exploitation esthétique ». En outre elle fait « le charme et le tourment de la vie ». La politesse n'est, en quelque sorte, que la prophylaxie et la thérapeutique de l'humeur.

Mars 1914. — M. Darbon : *Hasard et Déterminisme* (pp. 225-265). — Ni le déterminisme, ni la contingence, ne sauraient, chacun séparément, justifier les principes du calcul des chances ; pour leur conférer un sens, il faut donc rechercher comment la contingence

peut se superposer au déterminisme sans le ruiner. Pour résoudre cette question, il importe de remarquer que le hasard apparaît toujours comme une défaillance de la finalité. Il règne d'abord sur cette partie de la nature physique qui est privée de toute organisation téléologique et soumise au jeu des seules forces aveugles. Ensuite, il affecte les actes des êtres conscients, qui ne savent pas coordonner leurs mouvements pour atteindre un but précis, ou bien qui se troublent et hésitent dans le choix du but à poursuivre. Dans tous ces cas, le hasard est bien *un défaut de la finalité*, finalité toujours nécessaire à l'entière détermination des phénomènes, et qui *laisse une lacune dans leur déterminisme, toutes les fois qu'elle est absente ou débile.* — L. Arréat. *Valeurs d'art : Esthétique sociologique* (pp. 266-282). — Les uns veulent que la beauté résulte d'une conformité de notre être à des conditions de rythme, d'équilibre ou d'arrangement géométrique dans les choses, sinon à quelque « idée » profonde que nous en aurions au fond de nous-mêmes. D'autres estiment que la beauté dépend de nos événements intérieurs, des états de notre machine vivante, de la forme de nos réactions aux impressions venues de la nature ou des œuvres humaines. Selon d'autres, enfin, la beauté n'existerait que dans l'appréciation des hommes, par l'obéissance à une technique, toujours provisoire et plus ou moins justifiée, qui seule en assurerait le fondement et la sanction. Ces trois procédés sont, en somme, légitimes, et enferment une part de vérité. Mais comment les faire converger ensemble, ou les subordonner l'un à l'autre ? Doit-on accepter la prétention des sociologues à ramener absolument la notion de *beauté* à la notion de *valeur,* en sorte que le jugement de nos semblables serait le suprême arbitre de la beauté, comme il le serait de la morale et de la vérité même ? Admettre cette théorie ce serait, en définitive, faire du succès, de la gloire, le signe de la valeur et de la beauté. Or c'est là une doctrine inadmissible en droit, et contredite par les faits.

Avril 1914 — E. Goblot : *Logique et Psychologie* (pp. 337-352). — Au moyen d'une analyse subtile, l'auteur montre que le problème logique se divise en 2 parties : 1° Comment l'intelligence peut-elle se soustraire à l'influence des éléments non intellectuels de la vie intérieure ? ou, ce qui revient au même, quel est le mode d'action de ces éléments sur l'intelligence ? Car c'est la loi psychologique qui deviendra la règle logique. Se défendre de toute particularité, se purifier de tout préjugé, n'accepter et ne recevoir en sa créance que ce qui se présente clairement et distinctement à l'esprit, c'est-à-dire

réaliser l'autonomie de l'intelligence, ce sont là assurément des conditions du jugement vrai. Cette partie, plutôt *diététique* que proprement logique, pourrait se nommer *déontologie de l'esprit*. — 2° Comment des éléments purement intellectuels, c'est-à-dire des jugements, déterminent-ils d'autres jugements? Ce problème est proprement celui de la logique, et il est psychologique. — A. Rey : *Vers l'intuition expérimentale de l'électron* (Suite, pp. 353-378). — Continuant la série de ses études, l'auteur examine 1° les premiers efforts vers l'appréhension directe de la charge électrique élémentaire, et 2° la détermination indépendante de la masse et de la charge électrique des porteurs d'électricité, à l'aide de la condensation des vapeurs. Il analyse les expériences délicates entreprises par Townsend, Thomson, Nabl, Wilson, Pellat, Przibam, Willikan, et Begeman. — A. Schinz : *Le droit du plus fort et le droit dit « naturel » : — Examen d'une doctrine trois fois séculaire* (pp. 379-402). — Sous le nom de droit, on n'a jamais discuté que la force. D'ailleurs, si le droit du plus fort règne de fait dans le monde, dans la société civilisée non moins que dans le monde antique et peut-être barbare, il n'y aurait peut-être pas avantage du tout à changer les choses. En effet il semble que ce ne sera que quand les hommes auront établi leurs prétentions au bonheur sur la force, qu'ils auront acquis la sécurité dans leur jouissance de l'existence, tandis qu'un droit établi sur un principe soi-disant rationnel, et qui n'est que métaphysique, ne serait jamais qu'incertain. Même les « droits du peuple » ne sont pas les droits des faibles, mais des forts. Les « progrès sociaux » de notre âge sont dus en effet à cette acquisition du sentiment de leur *force* par les faibles d'hier, et à la diminution correspondante du sentiment de force chez les forts d'hier. C'est donc bien le droit du plus fort qui s'affirme, alors que, par une illusion facile à expliquer, beaucoup estiment que c'est le droit de la faiblesse qui gagne du terrain.

Mai 1914. — J. de Gaultier : *Sous quelles conditions le mysticisme est légitime* (pp. 449-481). — Traiter du mysticisme, c'est, après avoir fixé les limites de la pensée philosophique, rechercher si, par-delà ces limites, il y a place encore pour quelque manifestation de la vie psychique. Or, toute spéculation philosophique est dominée par les deux principes suivants : il n'est d'existence qu'en fonction de la connaissance, il n'est pour l'esprit de connaissance que d'un objet pour un sujet. D'autre part, le sentiment mystique implique l'hypothèse qu'il existe, en dehors de toute expérience possible, un mode de connaissance autre que celui que nous atteignons. A quelle condition ce mode sera-t-il légitime? A condition de ne pas entrer en

conflit avec l'expérience phénoménale, mais de la confirmer au contraire, de l'expliquer et de la transfigurer. Par suite toute doctrine mystique qui condamne le monde phénoménal est *ipso facto* disqualifiée. — A. Rey : *Vers l'intuition expérimentale de l'électron* (pp. 482-505). L'auteur formule ses conclusions. L'expérience a, dit-il, mis hors de doute l'existence d'une charge électrique élémentaire, constituant nécessaire et suffisant de ce qu'on appelle l'électricité. Cette charge doit être évaluée entre $4,2$ *et* $4,8 \times 10^{-10}$ *U. E. S,* et se trouver probablement plus voisine du chiffre inférieur. D'autre part, il paraît tout à fait improbable et très peu en accord avec tout ce que les expériences récentes révèlent, de supposer, aussi bien pour les atomes matériels que pour les atomes électriques, une identité absolue de leurs individualités. Tout porte à croire que ces individualités sont semblables, mais non indiscernables, exactement comme les individualités plus complexes inorganiques ou organiques. Enfin, cet élément électrique indivisible, *dont la réalité expérimentale est établie,* n'est bien peut-être indivisible *que pour nos moyens actuels d'observation.* Nous ne saurions prévoir ce que l'analyse expérimentale ultérieure pourra découvrir au sein de ce nouvel indivisible, qu'on a de bonnes raisons de croire un constituant de l'atome chimique. — N. Kostyleff : *Contribution à l'étude du sentiment amoureux.* (pp. 507-526). — L'amour doit être nettement distingué de l'instinct sexuel : on doit le considérer en effet comme une décharge de l'impulsion érotique naturellement associée avec l'impulsion sexuelle, mais ayant tout de même une existence propre et indépendante de celle-ci. Par suite, la voie est ouverte vers des recherches nouvelles, extrêmement fécondes : par exemple, recherches sur les réactions vasculaires qui constituent l'amour (distingué de l'instinct sexuel), sur la formation du complexus d'impressions qui en devient peu à peu l'excitant psychique, enfin sur les conditions biologiques du fonctionnement de ce complexus.

Juin 1914. — E. Bohn : *L'activité chimique du cerveau* (pp. 557-580). — Les matérialistes, dit l'auteur, ont abordé d'une façon trop simpliste la question du cerveau. Ils ont été conduits à voir en lui une masse pesante, labourée à sa surface de sillons aux dessins plus ou moins compliqués, et ils ont cherché à établir un rapport entre le poids et la forme du cerveau d'une part, et le degré d'intelligence d'autre part. Mais ces considérations de poids et de forme se sont montrées insuffisantes, nous tenant éloignés trop longtemps de la considération d'énergie, d'activité chimique. — Or cette activité chimique du cerveau est indiscutable et de première importance.

T. B. Robertson a essayé de préciser la nature *chimique autocatalytique* de l'activité cérébrale. On peut, en outre, étudier les interactions chimiques entre le cerveau et les diverses parties de l'organisme. Même si les résultats obtenus ne sont pas encore au point, on doit poursuivre hardiment les recherches dans ce sens : car ce postulat fondamental est indubitable, à savoir que toute mise en branle du cerveau entraîne une série déterminée de modifications chimiques du sang, des organes, et en particulier de l'écorce cérébrale. — F. Paulhan : *Les conditions générales de la connaissance* (pp. 581-610). — La connaissance a une portée *réelle ;* elle est une assimilation du sujet à l'objet, et aussi de l'objet au sujet, assimilation qui permet à la connaissance d'être exacte, d'autant plus exacte que l'assimilation est poussée plus loin. Toutefois, cette assimilation est toujours incomplète et imparfaite. Et l'identité sujet-objet peut être conçue comme la limite vers laquelle tend la connaissance. — E. Bréhier : *La vérité spéculative* (pp. 611-623). — La notion de vérité à laquelle aboutit l'attitude spéculative (c'est-à-dire la théorie suivant laquelle la *réalité est un objet que l'on contemple*) est contradictoire ; ce serait en effet la notion d'une vérité à la fois d'ordre conceptuel et d'ordre intuitif. N'ayant pu trouver dans les objets définis et particuliers de la connaissance la *nature universelle* qu'il visait, l'esprit recherche cette universalité dans la seule que puisse atteindre le spéculatif ; l'universalité d'un *concept*. Seulement, cette universalité, la seule qu'il puisse atteindre, est d'ordre abstrait ; elle n'est pas celle d'une réalité véritable ; à mesure qu'elle s'approche davantage de l'universel, elle se retire de plus en plus de la réalité. C'est alors que l'esprit est amené à se contredire lui-même en posant une vérité qui soit universelle comme un concept et particulière comme l'objet d'une vision, « une réalité qui ait en elle toute la richesse des déterminations concrètes, et cependant l'indétermination du concept le plus pauvre ».

Revue des sciences philosophiques et théologiques. — 20 avril 1914. — M.-D. Roland-Gosselin : *L'intellectualisme de Leibniz* (197-217). — Leibniz a su réaliser une synthèse ample et originale du rationalisme et de l'empirisme. Mais cet intellectualisme ne peut ni remplacer le réalisme aristotélicien ni se confondre avec lui. — P. Synave : *La causalité de l'intelligence humaine dans la révélation prophétique* (218-235). — E. Hugueny : *L'institution des Sacrements* (236-257). — M.-S. Gillet : *Les harmonies de la Transsubstantiation : sacrement et sacrifice* (258-288). — A. Lemonnyer : *Achima* (289-296). — M.-D. Roland-Gosselin, et M. Barge : *Bulletin de Philo-*

sophie. III. Métaphysique. IV. Ouvrages généraux (297-327). — M. Jacquin : *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes* (338-368).

The Hibbert Journal. — Avril 1914. — H. Hensley Henson : *Kikuyu* (481-495). — Histoire d'une controverse qui a mis en évidence l'opposition irréductible, au sein de l'Église Anglicane, d'un parti catholicisant et d'un parti épiscopalien libéral. — Rev. R. H. Coats : *Les sacrements et l'unité* (496-508). — L'unité des églises chrétiennes peut se fonder sur un accord dans les cérémonies et les symboles sacramentels. — W. Macneile Dixon : *L'Inspiration* (509-528). — L'inspiration poétique. — J. Jay Chapman : *Où la foi et la moralité se rencontrent* (529-536). — Exhortation à lire le Nouveau Testament. — Prof. Norman K. Smith : *Le moyen âge, la renaissance et l'esprit moderne* (537-556). — Deux grandes traditions ont contribué à la formation de notre civilisation, la tradition chrétienne et la tradition classique. Au moyen âge la première triompha seule et développa une vie émotionnelle et spirituelle intense. La Renaissance les combina. Les XVIIe et XVIIIe siècles virent la prédominance du type classique. Puis survint une réaction : le romantisme est un renouveau des tendances médiévales. L'esprit moderne, issu de la Renaissance, prétend réconcilier les deux traditions. — E. Lyttelton : *Critique des écoles publiques* (557-565). — Archibald Weir : *Le point de vue anthropologique* (566-582). — Prof. Benjamin B. Warfield : *Le Christ du XIXe siècle* (583-602). — Les spéculations christologiques modernes ont réduit la personnalité de Jésus à l'humanité pure et simple. Mais tous ces systèmes laissent inexpliqués et inconcevables une foule de faits historiques et vitaux. — Rev. B. H. Streeter : *La souffrance de Dieu* (603-611). — H. W. B. Joseph : *Mécanisme, intelligence et vie* (612-632). — La véritable opposition entre le vitalisme et le mécanisme doit être en ce que celui-là fait intervenir dans les êtres vivants *l'intelligence* avec les forces mécaniques. — Rev. A.-D. Martin : *Un chemin vers Dieu, Récit d'une expérience* (633-642). — Edith Hunter : *Ordre et agitation* (643-653). — L'État tend maintenant à demander aux citoyens de prendre plus d'intérêt aux affaires publiques. Il y a d'autre part chez les citoyens une extrême indifférence aux réformes en général. Mais à côté de cette apathie on remarque en même temps une incoercible tendance à la révolte. Le remède est dans l'instruction et l'éducation morale individuelle. — Rev. Charles F. Dole : *La grande alternative* (654-667). — Dieu est-il, ou n'est-il pas ? Sans l'existence d'un Dieu vivant, tous les mystères du monde et de l'âme humaine, et les problèmes moraux et sociaux demeurent obscurs.

The Philosophical Review. — Mai 1914. — H. Widon Carr : *Why the mind seems to be and yet cannot be produced by the brain.* — L'auteur, disciple de M. Bergson, utilise les arguments développés par le philosophe français dans *Matière et Mémoire* et dans l'article sur le parallélisme psycho-physique, pour établir la distinction et la relation de la conscience et du système nerveux. L'esprit dirige les actions du corps et comme l'action de la conscience ne se manifeste que là où il y a activité cérébrale, elle semble un résultat de cette action du cortex. Mais l'esprit est une réalité d'un ordre tout différent de celle qui est produite par des mouvements ou des déplacements d'atomes et de molécules. Le cerveau est un assemblage d'éléments matériels, occupant une position définie dans l'espace, et qui répond à des mouvements par d'autres mouvements. La conscience est continuité dans la durée, mémoire, développement créateur ; nul de ces caractères n'est spatial. C'est pourquoi tout se passe comme si la conscience était un produit de l'activité cérébrale, bien qu'en réalité le cerveau, organe de mouvement, ne puisse à aucun degré produire la conscience et l'esprit. — Lynn Thorndike : *Roger Bacon and experimental method in the middle ages.* — Article écrit à l'occasion du centenaire de R. Bacon. L'auteur rassemble des textes intéressants sur la notion d'expérience dans la philosophie de Bacon. Il montre que sur ce point, l'originalité de Bacon n'est pas aussi grande qu'on l'a cru. Albert le Grand et Jean de Saint-Amand, par exemple, emploient les mêmes expressions que Bacon, et leur donnent une signification très analogue. Cette notion d'expérience est d'ailleurs assez grossière : la crédulité, l'amour du merveilleux, la croyance à la divination, bref, l'influence de la magie se font sentir très nettement à cette époque. L'auteur pense que la science, d'abord purement spéculative, a reçu de la magie la notion de la méthode expérimentale et l'idée de « vertu occulte ». — Archibald A. Bowmann : *The problem of knowledge from the standpoint of validity* (troisième article). — Conclusion d'une série d'articles. La validité de la connaissance est mesurée par la commensurabilité entre l'objet présenté et la signification de cet objet. Il est nécessaire d'établir, à cet égard, une différence de degré et de qualité entre les différentes sciences et aussi dans une même science, aux différentes étapes de son développement. Le caractère essentiel du progrès de la connaissance est l'élimination (dont le principe a été établi dans les articles antérieurs). — Norman Wilde : *A faith philosopher of the eighteenth century.* — Le pragmatisme actuel est la protestation de l'homme d'action contre les théories des hommes de pensée pure. Cette pro-

testation n'est pas nouvelle ; nous avons W. James ; le XVIIIe siècle a eu F. H. Jacobi. Les différences qui séparent ces deux penseurs ne doivent pas faire oublier leurs ressemblances et M. Wilde fait un ingénieux parallèle entre le penseur allemand et le philosophe de Harvard. Ni l'un ni l'autre n'étaient des systématiques ; l'un et l'autre détestaient la forme technique et « académique » de la philosophie de leur temps ; le Dieu de Spinoza ne pouvait satisfaire Jacobi, de même que l'Absolu hégélien horripilait James. L'auteur étudie la théorie de la foi (*Glauben*) chez Jacobi et montre que sa croyance repose sur une intuition, une vision de Dieu qui se réduit, en dernière analyse, à une « vague expérience de valeur émotionnelle intense ». Jacobi philosophe avec passion. « Réaliste, individualiste, pluraliste, empiriste, homme de croyance, en toutes choses, sauf la pénétration aiguë de la pensée et le pittoresque concret du style, il est le William James du XVIIIe siècle. » — A signaler parmi les analyses une minutieuse étude du prof. A. E. Taylor sur le volume de R. HACKFORTH : *The Authorship of the Platonic Epistles*. — M. Taylor adopte les vues de Raeder, d'après lequel les 13 lettres du manuscrit de Platon, sauf la première, sont authentiques.

La Cultura Filosofica. — NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1913. — F. DE SARLO : *Le Monisme psychique* (449-473). — Le monisme psychique est à tout point de vue un système impuissant à donner une interprétation exacte et complète des faits. On peut toutefois lui reconnaître le mérite d'avoir éclairé certains aspects de la réalité qui avaient été un peu trop négligés, surtout par le naturalisme dogmatique. Et c'est tout ce qu'on peut lui concéder, car comme système philosophique il n'a d'autre valeur que celle d'une « construction schématique et en beaucoup de points arbitraire » — Antonio LANTRUA : *La théorie philosophique du Cartésianisme en Italie* (474-517). — Gerdil n'est pas un cartésien pur. Esprit ardent, versé dans les sciences positives et dans l'histoire, il prend chez les anciens et les contemporains tout ce qui lui convient et synthétise le tout d'après ses trouvailles à lui. Il s'assimile la science moderne et tâche d'empêcher qu'elle ne redevienne la science « de forces occultes et mystérieuses ». — Toutefois les parties les plus originales de tous ses travaux sont la théorie de l'étendue et celle de l'infini. — Enzo *Bonaventura : La perception du temps* (518-529). — M. le Docteur V. Benussi, en disciple fervent de M. Meinong, penche à tort vers une explication de la perception du temps qui ramène cette perception à une certaine analogie (et peut-être plus qu'une simple analogie) avec la perception d'autres faits psychiques, souvenir, tension

nerveuse dans l'attention, etc. C'est probablement une tentative infructueuse.

Rivista di Filosofia. — Janvier-Février 1914. — G. Vidari : *Esordio* (1-5). — A. Faggi : *Sur le jugement particulier* (5-18). — Le jugement particulier, en tant qu'il est indéterminé, est une connaissance provisoire et non définitive. Loin d'être une connaissance vraie il n'en est que la préparation éloignée. Ne nions cependant pas l'importance du jugement particulier dans toute théorie du jugement. « Disons seulement, ainsi s'exprime M. Faggi, qu'à cause de son caractère d'instabilité et d'indétermination, le jugement particulier fait éclater les cadres si bien fixés et précisés de la logique pure. Sa place dans une telle théorie a donc besoin d'une série d'explications ». — A. Ruesch : *La septième énigme* (18-32). — A propos des théories de la liberté données par Kant et Schopenhauer, M. Ruesch ajoute son explication. « Le critère de la liberté consiste dans la conformité de la volition et de l'action, critère grâce auquel nous avons ainsi conscience de notre liberté et de notre responsabilité alors seulement que notre action correspond à notre volonté. Mais cependant au fond la volonté n'est jamais libre et la véritable liberté qui nous rendrait complètement responsable de nos actes est une utopie. » « Ainsi, continue M. Ruesch, voilà dévoilée une bonne fois cette septième énigme qui paraissait ne devoir jamais recevoir de solution » — A. Eilgher : *Essai d'une Ethique* (32-56). — L'être et l'obligation d'être ; — Liberté et Moralité ; — La dialectique du bien et du mal. — Conclusion : aucune existence finie n'est Dieu car elle n'a pas en elle-même la raison suffisante de son existence. Inutile cependant d'admettre le panthéisme qui est impuissant à donner l'explication de l'existence en général. Dieu n'est donc pas « l'Existence ut sic » : sa recherche dans le monde des existences ne peut être que vaine. Il faut donc s'élever à Lui uniquement par la volonté du bien, par l'Amour. Car Dieu n'est qu'Amour. Cet Amour, qui est en somme la mutuelle révélation des personnalités libres, est le concept final de l'Ethique. Là commence la philosophie de la Religion. — M. Losacco : *A propos du livre de M. Meinong « Ueber Annahmen »* (56-76). — Zanotti Bianco : *Essai sur une philosophie de l'individuation* (75-89). Deuxième article. — La Nature ; L'Absolu — P. Carabellese : *Les valeurs et la philosophie : à propos d'un livre de M. F. Masei* (89-101). — A. Consorti : *Pour une interprétation des formes courbes dans le règne végétal et dans le règne animal* (101-107).

Mars-Avril 1914. — G. Marchesini : *Les fondements inconscients du*

devoir (137-151). — Le problème moral est, au point de vue positif, un problème essentiellement pédagogique. Quoique le principe qu'il faut avant tout former dans les jeunes gens la conscience du devoir, prime tout, il faut toutefois ne pas oublier qu'il est aussi d'une importance capitale de former et consolider en eux tout ce qu'il y a d'inconscient dans l'activité humaine. — P. Galli : *L'être* (151-167). — Il faut admettre la conception d'un Être Universel qui pense et qui se pose lui-même en pensant et en posant tous les êtres particuliers. Ces êtres vivent et se meuvent tous en lui, en participant de sa vie propre. C'est un acte unique de pensée qui donne l'existence au tout et aux individus qu'il réunit entre eux par une dépendance réciproque. L'Idée est donc une et multiple. Ainsi le monisme, le pluralisme, l'immanence et la transcendance se trouvent conciliés. — F. Weiss : *Notes critiques à la « Filosofia dello Spirito » de M. B. Croce* (167-183). — L. Limentani : *Le vrai dans la morale* (183-199). — Cette certitude et cette sûreté que l'homme droit éprouve et affirme dans l'appréciation morale de ses actes et de ceux des autres n'est que le reflet d'un sentiment intense, non le reflet d'une lumière intellectuelle. Toutefois la science ne peut pas corriger, changer ou remplacer ces jugements de valeurs, ces devoirs que nous admettons. Elle doit seulement faire la critique de leur histoire et de leur évolution. Ainsi on gardera un juste milieu entre un dogmatisme exagéré et un scepticisme révolutionnaire. — F. Albeggiani : *Le Pragmatisme de W. James* (220-220). -- M. Billia : *Identité de la psychologie et de la morale* (220-226). — A. Pastore : *Sur la philosophie critique des sciences* (226-239).

Scientia. — Mars 1914. — E. Durkheim. *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales* (206-221). — L'antithèse traditionnelle du corps et de l'âme n'est pas une vaine conception mythologique sans fondement dans la réalité. Nous sommes doubles, nous réalisons une antinomie. Quelle est l'origine de cette dualité ? Comment expliquer cette antinomie ? Les théories monistes suppriment le problème plus qu'elles ne le résolvent. Les autres se bornent à affirmer le fait sans en rendre compte. Pour M. Durkheim la dualité de notre nature n'est qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes. Il y a en nous deux groupes d'états de conscience qui contrastent par leurs origines, leur nature et les fins auxquelles ils tendent. Les uns n'expriment que notre organisme et les objets avec lesquels il est le plus directement en rapport ; strictement individuels ils ne nous attachent

qu'à nous-mêmes. Les autres nous viennent de la société ; ils la traduisent en nous et nous attachent à quelque chose qui nous dépasse ; collectifs, impersonnels, ils nous tournent vers des fins qui nous sont communes avec les autres hommes ; c'est par eux et par eux seuls que nous pouvons communier avec autrui. Ainsi sommes-nous formés de deux parties et comme de deux êtres qui tout en étant associés sont faits d'éléments très distincts et nous orientent en des sens opposés. L'hypothèse, remarque en terminant M. Durkheim, explique bien le caractère parfois douloureux de notre dualisme personnel. — Camillo Acqua : *Existe-t-il des phénomènes psychologiques dans les végétaux ?* (187-205). — La réponse dépend évidemment de l'extension qu'on veut donner au concept psychique. On peut dire qu'une certaine sensibilité inférieure se rencontre chez les plantes, en réservant la question de savoir si l'on entend par là une véritable sensibilité au sens psychologique de ce mot. En tout cas les phénomènes de sensibilité du règne végétal semblent de même ordre que ceux observés chez les animaux inférieurs.

Mai 1914. — F. Botazzi : *Les activités physiologiques fondamentales* (364-382). — Un phénomène nerveux qui se déroule dans le temps présente d'abord une augmentation puis une diminution : la mémoire qui se développe avec l'exercice, s'affaiblit plus tard ; à la première phase du réveil les sensations deviennent peu à peu plus fortes et plus claires, puis elle s'affaiblissent, sans que l'attention parvienne toujours à les renforcer, lorsque la veille et le travail cérébral se prolongent outre mesure. Or une réaction chimique autocatalytique présente précisément ces caractères : elle s'effectue d'abord plus rapidement à la suite de son déroulement antérieur, mais se trouve plus tard inhibée par son progrès même. Telle doit donc être, d'après Brailsford Robertson, la nature des réactions chimiques qui sont à la base de l'activité nerveuse. L'hypothèse, à vrai dire, n'explique pas la non-réciprocité de la conduction pour les centres nerveux. Celle-ci résulte peut-être d'une adaptation fonctionnelle aux directions normales suivant lesquelles se propagent les impulsions nerveuses.

CHRONIQUE

Institut catholique de Paris. — Par décision de la Commission épiscopale permanente, en date du 25 juin 1914, la Faculté de Philo-

sophie s'enrichit d'une nouvelle chaire d'*Histoire de la Philosophie moderne,* qui est confiée à M. Jacques Maritain, agrégé de philosophie, professeur au collège Stanislas.

En conséquence, M. l'abbé Blanche restera chargé des seuls cours de *Métaphysique* et de *Théodicée.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

M. DONTCHEF-DEZEUZE. — *L'image et les réflexes conditionnels dans les travaux de Pavlov.* Un vol. in-16 de 176 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1914.

G. EEDES BOXALL. — *Les trois âges de l'homme.* Un vol. in-16 de 341 pages. Paris, Fischbacher, 1914.

F. BEEMELMANS. — *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino.* Une brochure in-8° de 61 pages. Münster, Aschendorff, 1914.

G. DEHERME. — *Le pouvoir social des femmes.* Un vol. in-16 de 280 pages. Paris, Perrin, 1914.

A. FOUILLÉE. — *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral.* Un vol. in-16 de 211 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan 1914.

A. DAUZAT. — *Le sentiment de la nature et son expression artistique.* Un vol. in-8° de 287 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan 1914.

L. LIMENTANI. — *La morale della simpatia.* Un vol. in-8° raisin de XVI-260 pages. Genova, Formiggini 1914.

H. COHEN. — *Logik der reinen Erkenntnis.* 2me édition. Un vol in-8° raisin de 612 pages. Berlin, Cassirer 1914.

L. KELLER. — *Die Freimaurerei.* Un vol. in-16 de 147 pages. Leipzig, Teubner 1914.

C. PIAT. — *Quelques conférences sur l'âme humaine.* Un vol. in-8° de 163 pages. Paris, Alcan 1914.

Dr CH. BLONDEL. — *La psycho-physiologie de Gall.* Un vol. in-16 de 167 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan 1914.

MAX WENTSCHER. — *Hermann Lotze.* Un vol. in-8° de 376 pages. Heidelberg, Winter 1913.

E. VON ASTER. — *Prinzipien der Erkenntnislehre.* Un vol. in-8° de 408 pages. Leipzig, Quelle und Meyer 1913.

E. MEUMANN. — *Intelligenz und Wille.* Un vol. in-8° de 361 pages. Leipzig, Quelle und Meyer, 1913.

A. BUCHENAU. — *Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ.* Un vol. in-8° de 125 pages. Leipzig, Meiner 1913.

BRANFORD. — *Interpretation and forecasts. A study of survivals and tendencies in contemporary society.* Un vol in-8° de 411 pages. London, Duckworth and C° 1914.

O. DITTRICH. — *Die Probleme der Sprachpsychologie.* Un vol. in-8° de 148 pages. Leipzig, Quelle und Meyer, 1913.

M. DEFOURNY. — *Aristote. Théorie économique et politique sociale.* Un vol. in-4° de 134 pages. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1914.

A. LECLÈRE. — *La morale de demain et la science.* Un vol. in-16 de 88 pages. Paris, Bloud et Gay 1913.

E. SAMTER. — *Die Religion der Griechen.* Un vol. in-16 de 86 pages. Leipzig, Teubner, 1914.

Dr B. W. SWITALSKI. — *Vom Denken und Erkennen.* Un vol. in-16 de 210 pages. Kempten, Kosel 1914.

W. WINDELBAND. — *Die Hypothese des Unbewussten.* Une broch. in-8° de 22 pages. Heidelberg, Winter 1914.

R. RICHTER. — *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.* Un vol. de 223 pages. Leipzig, Meiner.

LÉONTINE ZANTA. — *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle.* Un vol. grand in-8° de 366 pages. Paris, Champion 1914.

LÉONTINE ZANTA. — *La traduction française du Manuel d'Epictète d'André de Rivaudeau, avec une Introduction.* Un vol. grand in-8° de 174 pages. Paris, Champion 1914.

Dr C. TRAVAGLIO. — *Armonie fra scienza ed arte.* Une broch. in-8° de 24 pages. Savigliano, Fissore e Liprandi 1914.

A. GORLAND. — *Ethik als Kritik der Weltgeschichte.* Un vol. in-8° de 404 pages. Leipzig, Teubner.

Prof. Dr W. KOPPELMANN. — *Untersuchung zur Logik der Gegenwart. I Teil : Lehre vom Denken und Erkennen.* Un vol. in-8° de 278 pages. Berlin, Reuther und Reichard 1913.

Prof. Dr W. KOPPELMANN. — *Einführung in die Religionsgeschichte.* Une broch. in-8° de 68 pages. Berlin, Reuther und Reichard 1914.

E. DI CARLO. — *Contributi alla critica di recenti concezioni filosofico-giuridiche.* Vol. I. Un vol. in-8° de 310 pages. Palermo, Soc. ed. universitaria 1913.

E. DI CARLO. — *Intorno ad alcune questioni di philosophia del diritto.* Une broch. in-8° raisin de 67 pages. Palermo, Soc. ed. universitaria 1914.

E. DI CARLO. — *Il Parsifal di R. Wagner.* Un vol. in-8° de 56 pages. Palermo, Soc. ed. universitaria 1914.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6710-6-14.

LE TEMPS ET LE MOUVEMENT
SELON LES SCOLASTIQUES

(SEPTIÈME ET DERNIER ARTICLE)

XIII

L'ATOMISME DE GÉRARD D'ODON ET DE NICOLAS BONET.

Que le temps unique au moyen duquel tous les mouvements sont mesurés soit sinon un temps conventionnel, du moins un pur concept mathématique, abstrait de toute réalité, il s'est trouvé un philosophe qui, au XIVe siècle, l'a affirmé plus nettement que tout autre ; ce philosophe, c'est Nicolas Bonet ; mais en outre, au sujet du temps et du mouvement, Bonet a soutenu une doctrine extrêmement distincte de toutes celles que nous avons exposées jusqu'ici ; cette doctrine va retenir notre attention.

Elle paraît intimement liée à l'atomisme mathématique que professait, au temps de Bonet, le maître général des ordres franciscains, Gérard d'Odon. Malheureusement nous n'avons, de l'enseignement de Gérard d'Odon, qu'une connaissance très imparfaite ; tout ce que nous en savons nous est appris par l'exposé trop sommaire, et par la réfutation un peu plus étendue, que Jean le Chanoine en donne dans ses *Questions sur la Physique* (1).

L'exposé de cette théorie est assez court et, en même temps, assez important, pour que nous en reproduisions le texte :

Jean le Chanoine vient de donner des raisons propres

(1) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super* VIII *libros physicorum Aristotelis*, lib. VI, quæst. I ; éd. Venetiis, 1520, fol. 60, coll. a et b.

à démontrer que des indivisibles ne peuvent, en se soudant les uns aux autres, engendrer un continu. Il poursuit en ces termes :

« *Frater Gerardus autem nititur solvere prædictas rationes. Dicit enim quod, in ista definitione continuorum, in qua videtur quod continua sunt quorum ultima sunt unum, ultimum non debet accipi pro aliqua parte ejus quod continuatur alteri, sed pro differentia loci discretiva, sic quod ante istius et retro illius sunt omnino unum, vel sursum unius et deorsum alterius. Et hoc modo est possibile puncta continuari, et superficies, et lineæ ad invicem, et etiam instantia in tempore. Licet ista sint indivisibilia secundum partes quantitativas, sunt tamen divisibilia secundum differentias loci vel temporis. Sic apparet quod superficies distinguitur per intus et extra, dicimus in quantum quod corpus est intra superficiem et non extra ; sed corpus tangens est extra et non intra ; et sic superficies, indivisibilis existens, dividitur, et dividitur per intus et extra. Item punctum quod est in medio potest terminare semidiametrum venientem ex parte dextra, non tamen terminando ex parte sinistra.*

» *Hoc premisso, respondet ad rationem Philosophi dicens quod, in illa ratione continuorum qua dicitur quod continua sunt quorum ultima sunt unum, non accipitur ibi ultimum pro aliqua parte ipsius qua continuatur alteri, sed pro differentia respectiva loci, ita quod ante istius et retro illius sunt omnino unum, et sursum istius et deorsum illius; et hoc modo possibile est continuari puncta.* »

Ce texte nous paraîtrait peut-être quelque peu obscur, et la discussion de Jean le Chanoine n'y jetterait qu'une faible clarté, si un passage du *Traité des prédicaments* de Nicolas Bonet ne venait à notre secours ; dans ce passage, nous relevons des expressions presque identiques à celles que nous a rapportées Jean le Chanoine ; nous sommes donc certains que Bonet y présentait la doctrine de Gérard d'Odon.

Notre auteur vient de rapporter (1) les arguments dressés par Duns Scot contre ceux qui admettent des indivisibles au

(1) NICOLAI BONETI *Tractatus de prædicamentis*, libellus de quantitate, cap. VII ; Bibl. Nat., fonds latin, ms. n° 16132, fol. 155, col. d.

sein de la grandeur continue. A ces démonstrations des « nouveaux philosophes », il objecte ce qui suit (1) :

« Il est difficile de dissoudre ces démonstrations, car la solution dépend, en partie, de la Métaphysique et, en partie, de la Physique ; il ne paraît pas, toutefois, que cela soit impossible.

» Disons donc, tout d'abord, que le premier raisonnement n'est pas concluant ; il admet, en effet, ceci : Sont continues des choses dont les extrémités (*ultima*) ne font qu'un ; les indivisibles n'ont pas d'extrémités ; donc, ils ne peuvent être en continuité les uns avec les autres.

» Je vous réponds : Des indivisibles, tels des points, n'ont pas d'extrémité si, par extrémité, on entend un point ; un point, en effet, ne saurait être le terme ultime et intrinsèque d'un autre point. Mais un point a bien une extrémité, si l'on entend par extrémité une ultime différence de position, c'est-à-dire le devant et le derrière ; le devant d'un point ne fait alors qu'un avec le derrière du point précédent, et cela n'est pas impossible.

» Mais, demanderez-vous, ces différences de situation, le devant et le derrière, qui sont en un point, sont-elles réellement distinctes de ce point ? Non, répond-on, mais elles en sont distinctes par essence (*quidditative*).

» Pour que cela vous devienne évident, remarquez avec soin que dans une chose qui n'est pas divisible en parties (*partes*), on peut cependant distinguer des côtés (*partes*), et qu'on y peut assigner des différences de lieu ou de temps. Expliquons cela au sujet de chacun des cinq genres de choses qui sont quantitativement indivisibles.

» Cela est évident de la surface, qui est indivisible suivant cette dimension qui est la profondeur ; cette surface, en effet, est définie et déterminée par un intérieur et un extérieur ; le corps dont elle est la surface est, tout entier, à l'intérieur de sa surface ; le corps qui touche superficiellement le précédent tout le long de cette surface est, tout entier, à l'extérieur de

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, libellus de quantitate, cap. VIII ; ms. cit., fol. 156, coll. b, c et d.

cette surface. Mais entre le corps qui est à l'intérieur de la surface et le corps qui est à l'extérieur de cette même surface, il n'y a rien que la surface indivisible. Elle existe, cette surface, en tant qu'elle est l'intermédiaire entre les deux corps, et cependant on y distingue un intérieur et un extérieur, qui sont des différences locales.

» Dans une ligne circulaire, qui est indivisible en largeur, on distingue un côté convexe et un côté concave.....

» Une chose semblable apparaît d'un point pris au centre d'un cercle ; il termine le rayon qui vient d'un côté, de la droite par exemple, et ne termine pas le rayon qui va vers la gauche...

» Il en est de même de l'instant ; il est à la fois la fin du passé et le commencement du futur ; les rapports que désignent les mots commencement, fin, sont distincts l'un de l'autre.

» Cela est encore évident de l'état instantané (*mutatum esse*) qui est l'indivisible et le terme du mouvement. Il peut, cependant, établir la continuité entre le mouvement précédent et le mouvement suivant. L'état instantané (*mutatum esse*) contient donc, en lui-même, ce par quoi il est continuation et terme du mouvement précédent, et ce par quoi il est commencement du mouvement suivant.

» Ainsi donc, en chacun des cinq genres d'indivisibles qui viennent d'être énumérés, on peut distinguer et déterminer les différences que voici : Avant et après, à gauche et à droite, devant et derrière, dessus et dessous. »

La pensée que Bonet emprunte à Gérard d'Odon nous apparaît maintenant bien définie. Tout continu est composé de choses qui sont indivisibles au point de vue de la grandeur; mais en chacune de ces choses, on peut distinguer deux côtés. C'est par là que ces choses indivisibles peuvent constituer des grandeurs continues ; il suffit, pour cela, que le second côté de chacun des indivisibles dont une grandeur est composée ne fasse qu'un avec le premier côté de l'indivisible suivant, que le devant de l'un soit identique au derrière de l'autre.

C'est à l'aide de ces principes que Gérard, et Bonet après lui, prétendaient réduire à néant l'argumentation de Duns Scot contre les indivisibles.

Dans ce que nous venons de dire, un point demeure indécis. Dans une longueur finie, Gérard mettait-il un nombre fini d'éléments ou supposait-il que la multitude en fût infinie? A cette question, le texte de Jean le Chanoine ne nous fournit aucune réponse formelle. La discussion à laquelle il soumet la théorie du Maître général des Franciscains paraît indiquer que celui-ci est demeuré en suspens entre les deux partis, car certaines objections qui lui sont adressées visent certainement la première hypothèse, tandis que certaines autres objections s'adressent à la seconde.

Nicolas Bonet nous a clairement présenté l'opinion que nous savons être celle de Gérard d'Odon; mais, bien qu'il ne la rejette pas en termes explicites, il ne paraît pas qu'il l'admette, car, à maintes reprises, il développe une théorie sensiblement différente, et qui a certainement ses préférences.

Selon Gérard d'Odon, une ligne continue était composée de points. Chaque point avait deux extrémités, deux côtés, un devant et un derrière. Ces extrémités, ces côtés, n'étaient pas des points. C'est par ces extrémités ou côtés que la continuité s'établissait entre les divers points d'une ligne, le derrière de chaque point ne faisant qu'un avec le devant du point précédent.

Au gré de Nicolas Bonet, il en va autrement.

Une ligne, par exemple, est composée de parties indivisibles. Chaque partie indivisible a deux extrémités qui sont des points (1). Ces parties indivisibles sont soudées les unes aux autres parce que deux parties consécutives ont un point commun (2). Cette structure discontinue est celle de la ligne dans l'existence réelle, hors de notre esprit; mais dans l'existence conceptuelle, au sein de notre esprit, il en est tout autrement ; là, la ligne est continue ; entre deux points quelconques, l'esprit peut toujours marquer un troisième point, en sorte que la ligne conçue contient, en puissance, une infinité de points (3). Ces trop courtes indications, notre auteur promet

(1) Nicolai Boneti *Physica*, lib. VI, cap. II; Bibl. Nat., fonds latin, ms n° 6678, fol. 160, v°; ms. n° 16132, fol. 126, col. d.

(2) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV. cap. IX; ms. n° 6678, fol. 143, r°.; ms. n° 16132, fol. 111, col. d.

(3) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. II; ms. n° 6678, fol. 160, v°.; ms. 16132, fol. 126, col. d.

de les développer dans son traité *De prædicamentis* (1); c'est donc en ce *Traité des prédicaments* qu'il nous faut aller chercher la doctrine de Bonet.

Fidèle à sa méthode habituelle, notre auteur exposera successivement diverses théories sur la constitution de la grandeur continue ; il mettra au dernier rang celle à laquelle vont ses préférences. A chacune de ces théories, il veut attacher le nom d'un auteur ; mais l'histoire serait fort empêchée, en général, de justifier ces attributions. C'est ainsi, par exemple, qu'il met au compte de Platon (2) la doctrine qui compose tout volume avec des surfaces, toute surface avec des lignes, toute ligne avec des points. De même, la doctrine qu'il développe en dernier lieu est, dit-il (3), celle « qu'on impose à Démocrite. » Il nous dira, d'ailleurs, à la fin de son exposé : (4) « Adhère qui voudra aux Péripatéticiens ou aux Platoniciens ; Démocrite semble, cependant, parler d'une manière plus raisonnable ». C'est donc bien l'opinion personnelle de Bonet qui, sous le couvert de l'autorité de Démocrite, va nous être donnée.

En quoi consiste donc cette théorie « qu'on impose à Démocrite » ?

« Démocrite (5) imagine qu'il y a deux genres de quiddités.

» Toute quiddité du premier genre a pour fondement une réalité simple, non susceptible d'être divisée en d'autres réalités. Ainsi en est-il, peut-être, de la quiddité de la forme, ou de celle de la matière ; ainsi en est-il encore de la quiddité des intelligences, quiddité qui est absolument simple (*simpliciter simplex*) et qui ne peut se résoudre en d'autres réalités.

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. IX ; ms. n° 6678, fol. 143, r°. ; ms. n° 16132, fol. 111, col. d.

(2) NICOLAI BONETI *Tractatus de prædicamentis*, libellus de quantitate, cap. VI ; ms. n° 16132, fol. 155, col. a.

(3) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libellus de quantitate, cap. XI ; ms. cit., fol. 158, col. d.

(4) NICOLAI BONETI *Op. laud.*. libellus de quantitate, cap. XII ; ms. cit., fol. 159, col. d.

(5) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libellus de quantitate, cap. XI ; ms. cit., fol. 158, col. d., et fol. 159, coll. a et b.

» Au contraire, toute quiddité du second genre est une quiddité qui a pour fondement le concours de plusieurs réalités, de telle sorte que si l'on supprimait une de ces réalités, il ne resterait rien ni du nom, ni de la définition, ni de la quiddité de la chose que l'on considère.

» De ce genre, sont toutes les quiddités des substances composées de matière et de forme ; l'humanité, par exemple, [qui est la quiddité de l'homme], n'a pas pour fondement une réalité simple ; elle a pour fondement le concours de deux réalités qui sont l'âme et le corps ; qu'on supprime l'une de ces deux réalités : de l'homme, il ne subsiste plus ni le nom ni la définition, car l'âme une fois séparée du corps, il n'y a plus d'homme. »

Assurément, le Démocrite qui tient ce langage a lu Guillaume d'Ockam, à qui cette distinction était familière. Que va-t-il nous enseigner touchant la grandeur continue ?

« La grandeur continue appartient au second genre de quiddités, au genre des quiddités fondées sur le concours de plusieurs réalités ; qu'on supprime une de ces réalités, et on fera disparaître à la fois le nom et la définition du continu.

» Prenons un exemple. La ligne ou la quiddité de la ligne a pour fondement le concours de plusieurs réalités. Qu'on supprime une de ces réalités ; il ne subsiste ni nom ni définition de la ligne. Aucune de ces réalités n'est, par elle-même, la ligne, mais bien quelque chose de la ligne ; de même que le corps n'est point l'homme, mais quelque chose de l'homme.

» Démocrite n'entend point, d'ailleurs, que ces réalités dont le concours sert de fondement à la quiddité de la ligne soient des réalités de points, car son opinion coïnciderait avec celle de Platon. Il entend que ces réalités soient d'une tout autre nature et d'un tout autre ordre que des réalités de points.

» Il y a lieu de répéter des considérations semblables au sujet de la surface et du corps, en traitant chacun d'eux de la façon qui lui convient.

» Mais cette quantité continue, qui a pour fondement le concours de telles réalités d'une autre nature et d'un autre ordre qu'elle-même, elle est manifestement, dans le genre de la quantité, un individu. Il est absolument impossible de la divi-

ser en plusieurs individus du genre quantité ; cependant, on la peut dissocier en plusieurs réalités, dont aucune n'est une quantité, mais dont chacune est une réalité partielle qui concourt à former un individu du genre quantité ; ainsi une pierre est séparable en matière et en forme, c'est-à-dire en deux réalités dont aucune n'est une pierre.

» Cette quantité continue, résultante de réalités qui, elles, ne sont plus divisibles en plusieurs réalités, il est clair qu'elle a deux extrémités (*ultima*) qui sont deux points en acte ; elle est enfermée entre eux comme entre des bornes propres.

» Cette quantité peut être mise en continuité avec une autre, je veux dire avec une autre quantité indivisible, pourvu que les extrémités de ces deux quantités deviennent une seule chose indivise. Alors, ces deux quantités indivisibles se toucheront suivant quelque chose qui leur appartient (*aliquid sui*), suivant une même réalité ; mais elles ne se toucheront pas l'une l'autre en leur totalité, parce qu'elles ne sont pas simplement deux réalités.

» La troisième quantité, celle qui résulte de ces deux quantités indivisibles, est une chose qui peut être divisée en plusieurs choses continues, en plusieurs quantités. Elle est une grandeur qui a des parties quantitatives, qui a partie hors partie, dont les diverses parties ont, les unes à l'égard des autres, une situation déterminée et distincte. »

Comment faut-il donc entendre la divisibilité d'un continu ? Bonet va s'exprimer à cet égard avec son habituelle netteté (1).

« Ici se présente un sujet de doute. Il semble que toute partie d'un continu, et même toutes ses parties [successives], soient de même nature. Si donc l'une d'elles est divisible en plusieurs grandeurs, en plusieurs continus qui coexistent, il en doit être de même de chacune et de toutes.

» La solution de cette difficulté réside en cette remarque : Dans une quantité, il y a des parties proprement dites (*per se*) et des parties accidentelles (*per accidens*).

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libellus de quantitate, cap. XII ; ms. cit., fol. 159, coll. b, c et d.

» Les parties proprement dites, ce sont ces réalités indivisibles auxquelles n'appartient ni le nom ni la définition de quantité.

» Autres sont les parties accidentelles ; celles-ci possèdent le nom et la définition de la quantité. Il arrive (*accidit*), en effet, à la ligne, en tant que ligne, d'être composée de plusieurs parties dont chacune est une ligne. Mais ce qui est de la nature propre de la ligne en tant que ligne, c'est d'être constituée par plusieurs réalités dont aucune n'est une grandeur ; on ne peut trouver de ligne qui n'ait pas ces parties-ci, tandis qu'on peut bien trouver une ligne dénuée des autres parties.

» Mais, demanderez-vous, la ligne ou toute autre grandeur continue est-elle divisible en parties toujours divisibles, et cela à l'infini ? A-t-elle une infinité de parties ?

» Je vous répondrai, selon la théorie de Démocrite, qu'il n'en est rien. Tout continu qui est fini d'une manière actuelle peut être résolu jusqu'à ce qu'on parvienne à des continus qui ne sont plus divisibles en de nouveaux continus, mais qui sont, cependant, divisibles en certaines autres réalités ; et, finalement, on parvient à des indivisibles absolus [qui sont ces réalités].

» Avec cette affirmation semble concorder ce qu'Aristote dit du minimum naturel ; car au premier livre de sa *Physique*, il dit qu'on peut parvenir jusqu'à la quantité de chair la plus petite possible.

» Direz-vous qu'Aristote enseigne que tout continu est divisible à l'infini ? — Je vous répondrai qu'il parle là du continu qui, en puissance, est divisible à l'infini, parce qu'en dehors de ce qu'on en a déjà pris, il reste toujours quelque chose à prendre ; et cela, il le dit suivant le témoignage des sens ; à peine, en effet, peut-on, par voie naturelle, pousser la division jusqu'à ces indivisibles, de telle sorte qu'il ne reste plus rien à diviser ; cependant, en vérité, s'il était possible de diviser un continu tant qu'il est divisible, la division s'arrêterait aux indivisibles.

» Par ce qui vient d'être dit, il est clair que, dans une ligne, les points ne se suivent pas d'une manière continue et ne sont

pas des continus ; toujours, entre deux points, il y a une ligne divisible ou indivisible (1).

» Il en faut dire autant de la surface et du corps ; il faut aussi s'exprimer d'une manière semblable au sujet du temps et du mouvement.

» Le mouvement, en effet, se compose de mouvements qui ne sont plus divisibles en d'autres mouvements, mais dont chacun, cependant, se laisse diviser en plusieurs réalités propres à constituer le mouvement (*realitates motus*). Tout mouvement, divisible ou indivisible, est toujours enfermé entre deux états instantanés (*mutata esse*). Il n'y a pas de mouvement divisible à l'infini ; dans un mouvement, il n'y a pas une infinité d'états instantanés ; il n'y en a qu'un nombre fini.

» Il en est de même du temps. Par accident, un temps se compose de plusieurs temps qui, eux, ne sont plus divisibles en plusieurs autres temps. Mais, par lui-même, le temps se compose de plusieurs réalités propres à le constituer (*realitates temporis*), dont aucune ne garde ni le nom ni la définition du temps. Un tel temps, qui ne peut plus être divisé en d'autres temps, est en acte tout entier à la fois. Il est enfermé entre deux instants (*nunc*). Il passe soudainement. Un autre temps indivisible lui succède ; entre ces deux temps, se trouve l'instant (*nunc*) qui établit entre eux la continuité. Le second temps indivisible passe soudainement, un autre lui succède, et ainsi de suite.

» Concluons donc, avec Démocrite, que tout continu est, en définitive, composé d'indivisibles, et qu'il se résout, à la fin,

(1) Dans un passage de sa *Théologie naturelle*, Bonet, reprenant sommairement ce qui vient d'être exposé, écrit : « Vous devez vous souvenir de ce que nous avons dit en *Physique* (Il aurait dû dire : dans le *Traité des prédicaments*) au sujet du continu. Là nous avons dit que toute grandeur a pour fondement le concours de deux réalités dont aucune n'est une grandeur, mais dont chacune est quelque chose d'une grandeur. D'une telle grandeur, on dit qu'elle n'est pas divisible en plusieurs grandeurs, mais qu'elle est divisible en plusieurs réalités. La ligne est constituée par de telles grandeurs finies et indivisibles. La ligne peut donc être résolue en minima indivisibles. Ces indivisibles, je ne les appelle pas des points. Bien plus ; entre deux points, il y a une telle grandeur qui n'est pas divisible en plusieurs grandeurs, bien qu'elle soit divisible en plusieurs réalités. En voilà assez sur la division du continu, car il en a été suffisamment traité en *Physique* : cherchez-y. » (NICOLAI BONETI *Theologia naturalis*, lib. VII, cap. XVIII ; ms. n° 16.132, fol. 293, col. b).

en ces indivisibles ; il n'est pas composé d'une infinité d'indivisibles, mais bien d'indivisibles en nombre fini. Adhère qui voudra aux Péripatéticiens ou Platoniciens ; Démocrite semble cependant parler d'une manière plus raisonnable. »

XIV

Le mouvement et le temps selon Nicolas Bonet — Continus dans l'esprit, les êtres successifs sont discontinus en réalité.

Dans son trop court exposé de l'atomisme de Gérard d'Odon, Jean le Chanoine nous apprenait que le maître général de l'ordre appliquait également sa théorie aux points, aux lignes, aux surfaces « et, aussi, aux instants dans le temps ». Parmi les objections que Jean le Chanoine adresse à cette doctrine, il en est qui sont tirées du mouvement (1) ; là, il est question non seulement d'indivisibles ou atomes de longueur ; mais encore d'indivisibles ou atomes de temps.

Nous apprenons ainsi que Gérard ne bornait pas son atomisme aux seules grandeurs permanentes de la Géométrie, qu'il l'étendait au mouvement et au temps.

Bonet vient également de nous déclarer qu'il fallait étendre au mouvement et au temps tout ce qu'il avait dit touchant la résolution de la ligne, de la surface et du volume en éléments indivisibles.

L'idée n'était point nouvelle. Elle avait été proposée, déjà, par les Motékallémîn, par ces théologiens arabes qui, désireux de contredire en toutes choses à la philosophie d'Aristote, s'étaient empressés d'adopter la Physique la plus opposée à celle du Péripatétisme, c'est-à-dire l'Atomisme.

La doctrine des Motékallémîn, les Scolastiques latins du XIVe siècle la connaissaient fort bien par l'exposé et la réfutation que Moïse Maïmonide en donne au *Guide des Égarés*. C'est là que Gérard d'Odon avait pu lire ce qui suit (2) :

(1) Jean le Chanoine, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 60, col. d.

(2) Moïse ben Maimoun dit Maïmonide, *Le guide des égarés*, trad. par S. Munk ; Paris, 1856 ; première partie, ch. LXXIII, t. I, pp. 377-382.

Les Motékallémîn « soutenaient que l'Univers entier, c'est-à-dire chacun des corps qu'il renferme, est composé de très petites parcelles qui, à cause de leur subtilité, ne se laissent pas diviser. Chacune de ces parcelles est absolument sans quantité ; mais lorsqu'elles sont réunies les unes aux autres, cet ensemble a de la quantité et est alors un corps...

» La *troisième proposition* dit que le temps est composé d'instants ; c'est-à-dire qu'il se compose de petits temps nombreux qui, à cause de leur courte durée, ne se laissent pas diviser. Cette proposition leur est également nécessaire, à cause de la première proposition ; car, ayant vu sans doute les démonstrations par lesquelles Aristote a prouvé que l'étendue, le temps et le mouvement local sont trois choses correspondantes dans l'être (c'est-à-dire qu'elles sont entre elles dans un même rapport mutuel, et que, lorsque l'une de ces choses se divise, les autres se divisent également et dans le même rapport), ils étaient forcés de reconnaître que, si le temps était continu et susceptible de division jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait que cette parcelle qu'ils posaient comme indivisible, est nécessairement divisible ; et que, de même, si l'on admettait que l'étendue est continue, on serait forcé d'admettre la divisibilité de cet instant de temps que l'on posait comme indivisible, ainsi que l'a exposé Aristote dans l'*Acroasis*. C'est pourquoi ils ont posé en principe que l'étendue n'est pas continue, mais composée de parcelles auxquelles la divisibilité s'arrête, et que, de même, le temps aboutit à des instants qui n'admettent pas la division...

» Écoute maintenant ce qu'il leur a fallu admettre comme conséquence de ces propositions : Le mouvement, disent-ils, consiste en ce que chacune de ces parcelles indivisibles se transporte d'un atome [de l'étendue] à l'atome voisin. Il s'ensuit de cette hypothèse que les mouvements ne sont pas plus rapides les uns que les autres. En effet, disent-ils, quand tu vois que deux choses en mouvement parcourent dans le même temps deux distances différentes, la cause n'en est pas que le mouvement de ce qui parcourt la plus longue distance soit plus rapide, mais la cause en est que, dans ce mouvement que nous appelons lent, il entre plus d'intervalle de repos, tandis que

dans celui que nous appelons rapide, il entre moins d'intervalle de repos. »

Ainsi les Motékallémîn professaient un Atomisme intégral qui s'appliquait au temps et au mouvement aussi bien qu'à l'étendue. Ainsi faisait également Gérard d'Odon, si nous en jugeons par les critiques de Jean le Chanoine. Ainsi va faire Nicolas Bonet.

Nicolas Bonet va poser en principe que les êtres successifs, tels que le mouvement et le temps, sont, dans l'existence conceptuelle (*in esse cognito* ou *in esse conceptuali*) au sein de notre esprit, tout autres qu'ils ne sont dans l'existence réelle (*in esse reali*), hors de notre esprit.

C'est du mouvement et du temps tels qu'ils sont dans l'existence conceptuelle qu'ont parlé Aristote et ses commentateurs (1). « On accorde qu'en l'existence conceptuelle, le mouvement possède la continuité, la divisibilité, peut-être l'infinitude, et toutes les autres propriétés qui sont décrites au sixième livre des *Physiques*. Mais ces propriétés, il ne les possède pas dans l'existence réelle. »

Dans l'existence réelle, le mouvement a une constitution discontinue et atomique analogue à celle de la ligne réelle.

Deux choses concourent à constituer la ligne réelle : L'élément indivisible de ligne et le point. Tout élément indivisible de ligne a deux extrémités qui sont deux points ; lorsque deux éléments indivisibles se continuent l'un l'autre, le point qui termine le premier est identique au point qui commence le second.

De même, deux sortes de choses concourront à constituer un mouvement réel : Des mouvements indivisibles et des états instantanés (*mutata esse*). En cette constitution du mouvement réel, tout mouvement indivisible jouera le rôle que joue, à l'égard de la ligne, l'élément de longueur ; tout état instantané jouera la rôle que joue le point.

De ce que nous trouvons dans la constitution réelle du mouvement, nous devrons retrouver l'équivalent dans la

(1) Nicolai Boneti *Physica.*, lib. IV, cap. IX ; ms. n° 6678, fol. 142, v° ; ms. n° 16132, fol. 111, col. b.

constitution du temps ; au mouvement indivisible, correspondra le temps indivisible, à l'état instantané (*mutatum esse*) correspondra l'instant (*instans* ou *nunc*).

Toute longueur finie est une suite d'un nombre fini de lignes indivisibles dont chacune est soudée à la suivante par un point. Tout mouvement fini est une suite d'un nombre fini de mouvements indivisibles dont chacun se relie au suivant par un état instantané. Tout temps fini est une suite d'un nombre fini de temps indivisibles dont chacun a un instant commun avec l'indivisible suivant.

Tel est, en ses lignes essentielles, l'atomisme intégral que professait Nicolas Bonet.

Comme Jean le Chanoine, Nicolas Bonet admet que les êtres successifs sont tout autrement constitués au sein de notre esprit qu'ils ne le sont dans la réalité extérieure. Mais, sauf en cette affirmation, qui leur est commune, les doctrines de nos deux auteurs sont, pour ainsi dire, inverses l'une de l'autre. Imitateur de Damascius et de Simplicius, Jean le Chanoine place, dans la réalité extérieure à notre esprit, la continuité coulante des choses successives, du mouvement et du temps ; c'est notre esprit, et notre esprit seul, qui, dans ce flux, pratique un morcellement et met la discontinuité. Au contraire, selon Bonet, le morcellement et la discontinuité sont inhérents à la nature réelle des choses successives ; c'est seulement au sein de notre esprit, et selon leur existence conceptuelle, que le mouvement et le temps s'écoulent d'une manière continue.

N'est-il pas piquant de remarquer que le débat qui mettait aux prises, avant le milieu du XIVe siècle, ces deux disciples de Duns Scot, s'agite encore entre les philosophes de notre temps ? On pourrait sans injustice faire de Jean le Chanoine un précurseur de M. Bergson, tandis que Nicolas Bonet serait fondé à regarder M. Évellin comme son disciple.

De la doctrine que nous venons d'esquisser, retraçons maintenant les détails.

Voici, d'abord, quelques-uns des passages où Bonet s'explique au sujet du mouvement (1) :

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. VIII ; ms. n° 6678, fol. 152, r° et v° ; ms. n° 16.132, fol. 110, col. d, fol. 111, coll. a et b.

« Le mouvement appartient à la catégorie de la passion ; il n'est pas autre chose qu'un rapport du mobile au moteur, ou bien un rapport du patient à l'agent, ou bien encore de ce qui est produit successivement à ce qui le produit...

» Il faut remarquer avec grand soin que le mouvement, hors de l'âme, n'est pas une réalité divisible en plusieurs parties de mouvement ; c'est une réalité négativement indivisible et qui passe soudainement (*raptim transiens*) ; cette réalité n'est, en effet, comme nous l'avons dit, qu'une action et une passion, qui sont des accidents indivisibles et subitement passagers.

» Du mouvement, donc, rien n'est produit en acte, si ce n'est cet indivisible qui est action et passion ; à cet indivisible, succède un autre indivisible, et non pas une chose divisible d'une manière actuelle ; sinon, cette réalité ne serait pas une réalité successive, mais une réalité permanente ; une quantité, en effet, qui possède des parties douées simultanément de l'existence en acte, est permanente, et non pas successive. Aussi dit-on communément que toute l'existence d'une chose successive se réduit à l'existence de l'indivisible qui lui appartient, indivisible qui passe subitement et auquel succède un autre indivisible en acte. L'action, en effet, se renouvelle incessamment, et incessamment aussi surviennent de nouveaux degrés de ce qui est produit. C'est ainsi que le mouvement reçoit l'existence. Exemple : Lorsque le feu engendre, dans de l'eau, la chaleur, l'action qui produit, au sein de l'eau, le second degré de chaleur n'est pas numériquement la même que l'action productrice du premier degré ; c'est une action nouvelle ; et ainsi, sans cesse, s'exercent de nouvelles actions, tout comme, en la chaleur produite, surviennent de nouveaux degrés de chaleur ; chacune de ces actions est distincte de chacune des autres, mais elles se suivent les unes les autres.

» De ce qui vient d'être dit, il résulte que le mouvement, tel qu'il est hors de l'esprit et dans la réalité, n'est pas continu ; en effet, ces actions et passions qui passent soudainement ne sont pas susceptibles de se continuer les unes les autres. Toute la continuité du mouvement vient de l'esprit (*Tota continuitas motus est ab anima*). Lorsque ces actions sont ramenées à l'existence conceptuelle (*esse cognitum*), l'intelli-

gence conçoit toutes ces actions comme ne présentant aucune interruption, comme une action unique qui existe dans un écoulement continu et suivant une succession continue. La continuité des choses successives n'existe donc que lorsque ces choses ont été ramenées à l'existence conceptuelle, car, dans la réalité, il semble impossible que ces choses possèdent une continuité quelconque (*Tota ergo continuitas successivorum est ut ipsa redacta sunt ad esse cognitum, quia in re videtur impossibile quod habeant aliquam continuitatem.*)

» De là résultent quelques conséquences :

» En premier lieu, un mouvement n'est pas, en réalité, divisible à l'infini ; en effet, les actions et les passions qui sont, en réalité, le mouvement, sont en nombre fini ; sinon la partie serait égale au tout.

» En second lieu, le mouvement est composé d'indivisibles, puisqu'il est composé d'actions et de passions qui sont négativement indivisibles.

» En troisième lieu, il n'y a pas une infinité d'états instantanés ; on peut assigner un premier *mutatum esse* et un premier changement (*mutatio*).

» Enfin il n'est pas vrai de dire qu'avant tout *mutatum esse,* on peut assigner un mouvement, et qu'avant tout mouvement, on peut assigner un *mutatum esse.* »

» L'essence (*quidditas*) du mouvement (1) n'a pas pour fondement une seule réalité absolument simple, mais bien le concours de plusieurs réalités dont aucune, si on la prend en particulier et isolément, n'est formellement le mouvement ; c'est la réalité totale, résultant de ce concours, qui, formellement, est le mouvement. Mais le mouvement est tellement fondé sur le concours de ces réalités qu'il suffit d'en supprimer une pour voir disparaître le mouvement et sa définition...

» D'autre part, le mouvement, qui résulte ainsi des trois réalités, est absolument incapable d'être divisé en plusieurs parties dont chacune serait, à son tour, un mouvement ; tandis qu'il est divisible en plusieurs réalités constitutives du mouve-

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. IX ; ms. n° 6678, fol. 142, v°, et fol. 143, r° ; ms. n° 16.132, fol. 111, coll. b, c et d.

ment. De même, un élément peut être subdivisé en plusieurs réalités, mais non en plusieurs éléments.

» Le mouvement, pris ainsi comme un tout, est en acte tout entier à la fois, mais il passe soudainement ; un autre mouvement lui succède qui est, lui aussi, indivisible en mouvements partiels, mais qui est divisible, selon ce qui a été dit, en plusieurs réalités. Et il en est consécutivement de même des autres mouvements.

» Par là, on voit clairement que, du mouvement, rien n'apparaît hors de l'esprit, si ce n'est un indivisible. Par cet indivisible, d'ailleurs, je n'entends pas un état instantané (*mutatum esse*), car ce dernier est absolument indivisible, en lui-même et en ce qui concerne sa mesure ; il a pour mesure, en effet, l'instant (*nunc*), qui est absolument indivisible. Ce mouvement, au contraire, est seulement indivisible en plusieurs mouvements partiels ; sa mesure est [un temps] indivisible en plusieurs temps partiels, mais divisible en plusieurs réalités constitutives du temps, comme nous le dirons plus loin lorsque nous traiterons du temps. L'élément de mouvement (*terminus motus*), donc, n'a pas pour mesure un instant (*instans*), mais un temps indivisible en plusieurs temps.

» Évidemment, tout mouvement continu et successif est composé de tels mouvements dont chacun est indivisible en plusieurs mouvements, mais est, cependant, divisible de la manière qui a été dite. Il n'est pas composé d'états instantanés (*mutata esse*), car ceux-ci sont absolument indivisibles.

» Ces mouvements indivisibles, demanderez-vous, sont-ils, ou non, consécutifs les uns aux autres ? Je vous réponds : Ils sont consécutifs les uns aux autres de telle manière qu'entre deux mouvements indivisibles ne se trouve aucun autre mouvement intermédiaire, ni divisible ni indivisible. Mais entre deux mouvements indivisibles se trouve toujours un état instantané intermédiaire, comme un point entre deux parties de ligne ; c'est ce qu'on dira plus explicitement dans les *Prédicaments*, au chapitre de la quantité. »

A ces éclaircissements sur le mouvement de l'état instantané, joignons ceux qui concernent le temps et l'instant.

Bonet parle, tout d'abord, de l'instant (*nunc*) ; de ce qu'il

dit, extrayons seulement, en ce moment, ce qui a trait à l'instant pris dans l'existence réelle.

« Il est manifeste (1) que la première affirmation qui doive être formulée au sujet de l'instant est celle-ci : C'est une certaine entité passive qui se comporte à l'égard du temps comme l'état instantané à l'égard du mouvement, et comme le point à l'égard de la ligne.

» L'instant est la mesure d'une chose qui existe indivisible, car il est l'indivisible du temps.

» Il est une certaine coexistence, et cette coexistence est un rapport qui advient de l'extérieur...

» Il se distingue de ce dont il est la mesure comme toute mesure se distingue de la chose qu'elle sert à mesurer...

» Le fondement de l'instant (*nunc*), c'est l'état instantané (*mutatum esse*) dont il est la mesure...

» Le terme de cette coexistence qui reçoit le nom d'instant, c'est la durée éternelle de l'Intelligence première, durée à laquelle tout état instantané coexiste. »

« C'est encore (2) une propriété de l'instant d'être ce qui établit la continuité (*continuativum*) des parties du temps les unes avec les autres, de même que l'état instantané est ce qui établit la continuité des parties du mouvement les unes avec les autres, et cela de la manière suivant laquelle il peut y avoir continuité (*continuatio*) pour les choses successives. »

De l'instant, passons au temps.

« Le temps (3) est un certain rapport réel et extérieur à l'esprit; il trouve son fondement dans le mouvement, et les parties du temps ont pour fondements les parties du mouvement. Le temps est donc l'ensemble des coexistences de tel mouvement à la première Intelligence ; ou bien encore une partie de temps est la coexistence d'une partie du mouvement à l'éternité de la première Intelligence ; de même, l'instant est

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. I ; ms. n° 6678, fol. 159, v°, et fol. 160, r° ; ms. n° 16132, fol. 126, coll. a et b.

(2) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. II ; ms. n° 6678, fol. 160, r° ; ms. n° 16132, fol. 126, col. c.

(3) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. III ; ms. n° 6678, fol. 161, v° et fol. 162, r° ; ms. n° 16132, fol. 127, col. d, et fol. 128, col. a.

la coexistence qui passe soudainement et qui, partant, est indivisible, de l'état instantané à son premier Principe. Les diverses parties du mouvement, en effet, coexistent, les unes après les autres, à la première Intelligence.

» Peut-être ferez-vous cette objection : D'une chose successive, rien n'existe en acte hors de l'esprit, si ce n'est un indivisible ; en effet, si c'était un divisible qui possédât plusieurs parties simultanées et coexistantes, nous n'aurions plus affaire à une chose successive, mais à une chose permanente.

» La résolution de cette difficulté dépend de la remarque que voici :

» Ce qui a été dit du mouvement, il faut le répéter du temps. Le temps est une mesure qui a pour fondement le concours de deux ou de plusieurs réalités ; chacune de ces réalités, prise à part, n'est pas un temps, mais quelque chose qui fait partie d'un temps ; que l'une d'elle soit supprimée, le mot : temps disparaît ainsi que sa définition ; le temps, c'est le tout qui résulte de ces différentes réalités. Ces deux réalités peuvent exister simultanément hors de l'âme ; un tel temps est appelé temps présent ; il passe soudainement, et un autre temps présent lui succède ; ainsi, sans cesse, un temps succède à un autre temps.

» Par ce qui précède, voici qui est évident : Lorsqu'on dit : Ce qui existe dans la réalité extérieure à l'âme, c'est seulement un temps indivisible, cela n'est pas vrai précisément de cet indivisible qu'est l'instant (*nunc*), mais bien de cet indivisible qui est un temps. Ce temps [indivisible], en effet, c'est ce qui ne peut pas être divisé en plusieurs réalités dont aucune n'est proprement un temps ; chacune d'elles est seulement quelque chose du temps. Avec ce temps, indivisible en plusieurs autres temps, et qui, pris en son ensemble (*simul*), existe d'une manière actuelle, existe simultanément l'instant, qui est le principe et le terme de ce temps... Le temps et l'instant existent ainsi d'une façon simultanée. »

L'instant et le temps indivisible sont, l'un et l'autre, définis comme des rapports ; l'un de ces rapports a pour fondement, selon le langage de la Scolastique, l'état instantané, le *mutatum esse;* l'autre a pour fondement l'élément indivisible du

mouvement ; l'un et l'autre ont même terme, et ce terme, c'est l'éternité de la première Intelligence ; coexistence d'un état instantané à l'éternité de la première Intelligence, voilà ce qu'est l'instant ; coexistence d'un élément indivisible de mouvement à l'éternité de cette même Intelligence, tel est le temps indivisible.

Ces définitions de l'instant et du temps indivisible sont évidemment inspirées à Nicolas Bonet par François de Meyronnes, dont il a si souvent et si fortement éprouvé l'influence. Le temps, disait François de Meyronnes (1), est un rapport; « mais ce ne peut être un rapport à l'égard d'aucune créature, car, lors même qu'il n'existerait qu'une seule créature, il y aurait un avant et un après. J'admets donc que le temps est le flux d'un état de présence (*præsentialitas*) à l'égard de Dieu, comme nous l'avons dit du lieu. »

Cette définition du temps, commune à François de Meyronnes et à Nicolas Bonet, se heurte à une objection difficile à résoudre. Par son éternité, Dieu est également présent à tous les mouvements, en quelque temps que ces mouvements se produisent ; pour une Intelligence éternelle, il n'y a pas de distinction entre le passé, le présent et le futur ; comment donc les diverses parties d'un mouvement peuvent-elles avoir, à l'égard de cette Intelligence, des coexistences diverses, capables de constituer la succession du temps ?

En retraçant l'histoire de la théorie du lieu, nous avons dit comment Bonet prétendait résoudre cette difficulté. A son avis (2), « la première Intelligence ne se trouve pas incluse, à titre de sujet, dans la ligne de succession du temps, car elle ne peut pas être le fondement d'une distance à un temps passé ou à un temps futur ; mais elle est peut-être le terme d'une distance comptée à partir d'un temps passé ou futur ; de même, a-t-on dit, elle peut être le terme d'une distance relative au lieu et à l'*ubi;* elle peut donc montrer dans le lieu, en les désignant, un : ici, et un : là ; de même peut-elle, dans le temps, mon-

(1) FRANCISCI DE MAYRONIS *Scripta in quatuor libros Sententiarum;* lib. II, dist. XIV, quæst. XI ; éd. Venetiis, 1520, fol. 152, col b.

(2) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VIII, cap. VIII ; ms. n° 6678, fol. 179, v° ; ms. n° 16.132, fol. 142, coll. b et c.

trer, en les désignant, un : jadis, un : maintenant, un : plus tard. »

Cette distinction suffit-elle à dissiper l'objection à laquelle se heurte la définition du temps donnée par Bonet comme la définition donnée par François de Meyronnes ? Il est permis d'en douter. Mais sans approfondir ce problème plus que notre auteur ne l'a fait, contentons-nous de ce qu'il nous a dit de l'instant et du temps tels qu'ils existent dans la réalité extérieure à l'esprit, et voyons maintenant ce qu'ils sont dans l'existence conceptuelle.

« En ce qui concerne son existence conceptuelle (1), l'instant (*nunc*) est ce qui, par son cours (*fluxus*) que l'esprit saisit, engendre (*causat*) le temps.

» En effet, lorsque l'intelligence veut engendrer la durée d'un jour, elle engendre d'abord, dans l'existence conceptuelle, un instant, en même temps qu'elle pose le premier mobile dans cette même existence conceptuelle ; puis, prenant ce mobile et l'instant avec lui, elle les transporte de l'Orient à l'Occident et les ramène de l'Occident à l'Orient ; ainsi, par leurs cours, elle engendre, dans l'existence conceptuelle, la durée d'un jour. C'est alors un seul et même instant qui engendre le temps.

» Si on le considère, au contraire, selon sa quiddité et raison formelle (*formaliter et ratione quidditativa*), l'instant est un indivisible qui sert de commencement et de fin à un certain [temps] divisible ; l'instant n'est plus numériquement unique ; l'intelligence, en effet, désigne un instant comme principe d'un certain temps ; et ensuite, lorsqu'il s'agit de marquer le terme de ce temps, elle ne prend pas le même instant ; elle pose, dans l'existence conceptuelle, deux instants différents ; de même le point qui est au commencement d'une ligne et celui qui est à la fin, ne sont pas le même point. Et comme, au milieu du temps en question, l'intelligence peut encore désigner un nouvel instant, et un autre instant au milieu de la moitié, et ainsi à l'infini, il y a, dans un temps donné, une infinité d'in-

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. II ; ms. n° 6678, fol. 160, v° ; ms. n° 16.132, fol. 126, coll. c et d.

stants en puissance comme il y a, dans une ligne, une infinité de points en puissance. »

Depuis Aristote, les philosophes n'ont cessé de se partager au sujet de ces deux affirmations contradictoires :

C'est un instant unique et toujours le même qui, par son cours, engendre le temps.

Dans un temps donné, il y a une infinité d'instants distincts les uns des autres.

Au gré de Bonet, ces deux propositions ne portent ni l'une ni l'autre sur l'instant et sur le temps tels qu'ils sont dans la réalité extérieure à notre intelligence ; elles se rapportent toutes deux à l'existence conceptuelle du temps et de l'instant ; et alors, elles peuvent et doivent être toutes deux affirmées en même temps ; l'une rappelle comment, en notre esprit, nous engendrons une durée ; l'autre, comment nous subdivisons une durée qu'on suppose donnée.

Si Bonet se montre habile à dissiper les malentendus qui mettent aux prises les autres philosophes, il est peut-être moins heureux lorsqu'il cherche à résoudre les objections qu'on oppose à sa propre théorie du temps et du mouvement.

Cette théorie, très certainement, était déjà donnée par Gérard d'Odon ; et c'est à l'encontre de celui-ci que Jean le Chanoine raisonnait en ces termes (1) :

« Si tout continu était composé d'indivisibles, les indivisibles eux-mêmes pourraient être divisés. La conclusion est fausse ; il en est donc de même de la prémisse, si l'on prouve que le raisonnement est concluant. Or, pour rendre ceci évident, voici ce qu'il faut supposer :

» En premier lieu, dans n'importe quel temps, on peut assigner un mouvement plus rapide et un mouvement plus lent.

» En second lieu, dans un même temps, le mobile le plus vite franchit plus d'espace que le mobile le plus lent.

» En quelque temps que ce soit, l'espace franchi par le mobile le plus vite peut être dans un rapport quelconque à l'espace franchi par le mobile le plus lent. Si l'on suppose, en effet,

(1) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII libros physicorum Aristotelis*, lib. VI, quæst. 1 ; éd. Venetiis, 1520, fol. 60, col. d.

que le premier mobile soit deux fois plus vite que le second, dans un même temps il parcourra une longueur double ; et si la vitesse du premier est à celle du second dans le rapport $\frac{3}{2}$, dans un temps égal, les longueurs parcourues seront dans le même rapport.

» Cela posé, raisonnons comme suit :

» Prenons un mobile qui soit plus vite qu'un autre dans le rapport $\frac{3}{2}$; dans un même temps, la longueur parcourue par ce mobile sera les $\frac{3}{2}$ de la longueur parcourue par le plus lent. Divisons les longueurs sur lesquelles se meuvent ces deux mobiles, l'un plus vite et l'autre plus lent, et divisons-les en indivisibles ; si la longueur parcourue par le mobile le plus vite est divisée en trois indivisibles A, B, C, la longueur parcourue par le plus lent sera divisée seulement en deux indivisibles O et I, puisque ces deux longueurs sont dans le rapport $\frac{3}{2}$. Le temps pendant lequel le mobile le plus vite parcourt trois atomes de longueur sera divisé en trois atomes de temps, car la longueur et le temps sont subdivisés de la même façon ; soient *a, b, c* ces trois atomes de temps. Mais si le mobile vite parcourt trois atomes de longueur en trois atomes de temps, il faut nécessairement que le mobile lent parcoure deux atomes de longueur en ces trois atomes de temps, et qu'il parcoure un atome de longueur en la moitié de ce temps. Or un temps composé de trois atomes ne peut être partagé en deux moitiés, à moins qu'un atome ne se laisse diviser en deux parties égales. Réunissons cette dernière proposition à la première : Si tout continu était composé d'indivisibles, l'indivisible lui-même se laisserait diviser, ce qui est contradictoire. »

Nicolas Bonet a entendu formuler cette objection ; il la rappelle sommairement (1) ; il n'en méconnaît pas la gravité.

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV, cap. XI ; ms. n° 6678, fol. 143, v° et fo 144, r° ; ms. n° 16132, fol. 112, coll. b. et c.

« C'est un doute, dit-il, dont la solution est fort difficile. » On ne peut nier, en effet, que la roue du potier ne tourne plus lentement que le premier mobile. Bonet tente plusieurs réponses qui reviennent presque toutes à accorder ce que demandait Jean le Chanoine : une certaine divisibilité de l'élément de temps relatif au plus lent mouvement. De la difficulté à laquelle il se trouve acculé, notre auteur paraît désespérer de triompher. « Vous allez m'objecter qu'à parler ainsi, je suis contraint d'admettre que l'élément de mouvement de la roue du potier est mesuré par un temps, » puisqu'il est mesuré par plusieurs indivisibles du mouvement du premier mobile, auxquels correspondent plusieurs temps indivisibles. « Je vous réponds : Cherchez la solution. *Solutionem quære.* »

Nicolas Bonet n'a point coutume de s'effrayer des opinions les plus aventureuses ; il semble même que son esprit, ami du paradoxe, les recherche et s'y complaise, dût sa raison s'avouer, avec franchise, incapable de résoudre les objections auxquelles elle se heurte. Après donc qu'il a affirmé la distinction radicale qu'il convient d'établir entre le mouvement et le temps tels qu'ils existent dans notre esprit, et le mouvement et le temps tels qu'ils sont dans la réalité, il s'attache à tirer de ce principe des conclusions surprenantes. Nous en retiendrons deux.

Un mouvement se compose, hors de notre esprit, d'éléments dont aucun ne se laisse diviser en mouvements partiels. Chacun de ces indivisibles existe pendant un instant ; puis il cesse brusquement d'être, et un autre indivisible existe à son tour pendant un instant. Aucun d'eux ne saurait avoir une durée permanente, ne saurait exister pendant un certain temps. Mais ne pourrait-il arriver que tous les indivisibles qui composent un mouvement existassent ensemble, au même instant, cas auquel le mouvement lui-même, pris en sa totalité, serait accompli d'une manière instantanée ? Bonet n'hésite pas à déclarer que cela est possible.

Mais, direz-vous, cela est impossible ; le mouvement, en effet, est un être successif ; or, dans un tel mouvement instantané, il n'y a plus de succession.

A cette objection, Bonet répond en distinguant deux significations du mot successif.

Il observe (1) qu'au sens propre, le mot succéder, lorsqu'on dit qu'une chose succède à une autre, exclut la possibilité de la coexistence. En ce sens, « lorsque je dis que des choses se succèdent l'une à l'autre, j'entends que l'affirmation de la partie suivante implique la négation de la partie précédente ; en aucun cas, les deux affirmations ne sauraient être vraies ensemble, mais l'affirmation de l'une et la négation de l'autre sont vraies ensemble. »

En ce sens, « le mot succession (2) n'exprime rien de positif qui soit surajouté aux parties qui se succèdent; tout ce qu'il exprime, c'est que l'affirmation de l'une de ces parties est la négation de l'autre.

» Tout cela est dit au sujet de la succession proprement dite.

» Mais on emploie aussi le mot succession dans un sens moins strict et moins propre ; on entend par succession un certain ordre selon lequel certaines choses se placent les unes après les autres, soit d'une manière absolue dans l'existence, soit dans le lieu, soit encore que cette suite corresponde à une priorité d'origine, de nature ou de temps, mais sans qu'en une telle succession, l'affirmation d'une chose implique la négation de l'autre. »

C'est à l'aide de cette distinction que Nicolas Bonet va résoudre l'objection qui lui est faite (3).

« L'objection qu'on appelle l'Achille de toutes les objections, c'est que le mouvement est essentiellement successif. Voici comment on la résout :

» Entendez-vous parler de la succession au premier sens du mot ? En disant qu'une partie succède à une autre, entendez-vous dire que l'affirmation de la partie suivante implique la négation de la partie précédente ? Il est faux qu'une telle succession existe de soi (*per se, perseitate primi modi*) dans le mouvement. Elle n'y existe que par accident. C'est d'une manière accidentelle que, dans le mouvement, lorsqu'advient une

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV., cap. XIV ; ms. n° 6678, fol. 144, v°; ms. n° 16132, fol. 113, col. b.

(2) Nicolas Bonet, *loc. cit.*, ms. n° 6678, fol. 145, r° ; ms. n° 16132, fol. 113, col. d.

(3) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV, cap. XVII ; ms. n° 6678, fol. 147, r° ; ms. n° 16132, fol. 115, coll. a et b.

seconde partie, la première partie lui cède la place et cesse d'exister. Il ne semble pas, en effet, que ces parties, qui paraissent être de même nature, répugnent à exister ensemble.

» Mais si vous entendez parler de la succession au second sens du mot, de cette succession qui n'est qu'un ordre de priorité, dis-je, d'origine ou de nature,... nous ne nions plus qu'une telle succession existe en tout mouvement ; mais une semblable succession entre les parties du mouvement ne répugne pas à leur existence simultanée dans le temps. »

La propagation de la lumière fournit à Bonet un exemple bien propre à expliquer sa pensée. Comme tous les physiciens de la Scolastique, à la seule exception de Nicolas d'Autrecourt, Bonet pense que cette propagation s'accomplit en un instant. Il y voit alors un mouvement instantané, un mouvement où subsiste une succession improprement dite, mais où la succession proprement dite ne se rencontre plus.

« Je prends pour exemple, dit-il (1), l'illumination de l'air ; sans doute, cette illumination ne s'accomplit pas dans le temps, mais en un instant ; en fait, ce n'est pas un mouvement qui soit successif de succession proprement dite, mais il pourrait l'être, car il y a là plusieurs illuminations qui se précèdent l'une l'autre par origine et par nature ; or il ne semble pas impossible que la première partie de l'air fût éclairée avant la seconde, que cette première partie cessât d'être éclairée au moment où l'est la seconde, et qu'il en fût toujours successivement ainsi ; de telle sorte que l'affirmation de la seconde illumination et la négation de la seconde seraient vraies ensemble. S'il en était ainsi, l'illumination de l'air aurait pour mesure une certaine durée. Il est donc évident qu'il ne répugne pas à un changement d'état instantané (*mutatio*), en tant que changement instantané, de devenir [mouvement] mesurable par un temps, pourvu que ce changement instantané comprenne plusieurs changements partiels, à la façon dont l'illumination totale de l'air contient plusieurs illuminations partielles qui se suivent dans un certain ordre. Toutefois, toute

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. XV ; ms. n° 6678, fol. 146, r° ; ms. n° 16.132, fol. 114, coll. b. et c.

illumination qui ne comprend absolument aucune illumination partielle, est absolument indivisible ; une telle illumination passe toujours soudainement, car une de ses parties ne saurait succéder à l'autre. »

Mais si un mouvement d'une certaine durée peut être condensé au point de devenir changement d'état instantané, un temps d'une certaine durée peut également être condensé en un instant unique. Ce corollaire n'effraye aucunement Bonet (1).

« De même que toutes les parties d'un mouvement, qui peuvent s'accomplir en un temps plus ou moins long, peuvent aussi, comme on l'a dit précédemment, s'accomplir en un instant, car elles ne répugnent pas à exister toutes ensemble, de même, les diverses parties d'un temps peuvent s'accomplir successivement dans une durée plus ou moins grande, et elles peuvent aussi, dans la réalité extérieure à l'esprit (*in re extra*), s'accomplir simultanément ; elles n'ont pas plus de répugnance à exister toutes ensemble que n'en ont les parties du mouvement, qui sont leurs supports (*subjecta*). En effet, si des objets peuvent exister ensemble, il en est de même des passions de ces sujets. »

Mais observons bien que cette coexistence de toutes les parties d'un temps, absolument possible dans la réalité des choses, est, pour nous, inconcevable ; nous ne concevons pas le temps en effet, tel qu'il est en son existence réelle, mais tel qu'il est en son existence conceptuelle et mathématique.

« Concluons donc que, selon l'existence naturelle (*esse naturæ*), les diverses parties d'un temps peuvent exister toutes ensemble ; mais que cela leur répugne absolument selon l'existence mathématique (*esse mathematicum*). »

Une autre discussion va s'ouvrir, où se marquera l'extrême différence qui distingue l'existence réelle du temps de l'existence mathématique qu'il acquiert en notre raison.

S'il est une proposition qui se peut affirmer du temps tel que nous le concevons, du temps pris en son existence mathématique, c'est bien celle-ci : Toute partie du temps qui a été ne

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. V ; ms. n° 6678, fol. 162, v° et fol. 163, r° ; ms. n° 16132, fol. 128, coll. c et d, et fol. 129, col. a.

sera plus ; le temps passé ne revient pas. Mais de ce que cette proposition est certaine au sujet du temps mathématique, il n'en résulte pas qu'elle le soit du temps tel qu'il est dans la réalité extérieure à notre esprit. De ce dernier, donc, il ne sera pas absurde de poser la question suivante (1) : « Ces parties du temps qui passent soudainement peuvent-elles, par la force de quelque agent, exister de nouveau, puis cesser d'être, revenir encore et ainsi de suite à l'infini ? »

A cette question, voici la réponse de Bonet : « Cherchez d'abord si un même mouvement, numériquement le même, peut, ou non, revenir plusieurs fois. Si oui, en effet, les parties du temps, elles aussi, pourront revenir plusieurs fois. Voici la raison de cette affirmation : Toutes les fois que reviennent un même fondement et un même terme, peut aussi revenir une même relation entre ce fondement et ce terme ; si donc les parties du mouvement peuvent revenir numériquement identiques à elles-mêmes, les mêmes coexistences de ces parties à la première Intelligence pourront aussi revenir.

» Mais peut-être objecterez-vous qu'alors le passé serait le futur et inversement, ce qui implique contradiction. »

A cette objection, Bonet répond de la manière suivante : « Cette chose à laquelle vous donnez le nom de passé peut-être la même chose que celle à laquelle vous donnez le nom de futur. » Mais cette chose n'est pas purement et simplement le passé ni le futur. Lorsqu'on appelle cette chose : le passé, en même temps qu'on désigne cette chose, on « connote » la négation du présent et du futur ; de même, lorsqu'on appelle une chose : le futur, on désigne la chose et, en même temps, on connote la négation du passé et du présent. Il peut donc arriver qu'on attache le nom de passé et le nom de futur à une même chose ; « il n'en résulte pas que le passé puisse être le futur ni inversement, » car, dans les deux cas, la connotation n'est pas la même.

Maintes fois nous avons attiré l'attention du lecteur sur les tendances platoniciennes qui sollicitent la raison de Nicolas

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. VII ; ms. n° 6678, fol. 163, v°, et fol 164, r° ; ms. n° 16132, fol. 129, coll. c. et d. et fol. 130, col. a.

Bonet ; nous avons vu, d'ailleurs, que notre Franciscain ne méconnaissait pas sa prédilection pour la pensée de Platon. N'avons-nous pas ici une nouvelle occasion de répéter les remarques déjà faites ? Voici que Bonet n'hésite pas à regarder comme possible un retour indéfini d'un temps numériquement identique à lui-même ; voici qu'il se refuse à reconnaître aucune contradiction dans ce temps périodique que les Néo-platoniciens avaient tous enseigné.

XV

Le temps selon Nicolas Bonet — Temps physique et temps mathematique.

Quelque opinion qu'on ait formée au sujet de la structure atomique attribuée par Bonet au mouvement réel et au temps réel, cette opinion ne doit aucunement dicter celle qu'on professera touchant la théorie de l'horloge absolue proposée par notre franciscain ; cette théorie, en effet, est entièrement indépendante de l'Atomisme ; il serait facile de rejeter celui-ci tout en gardant celle-là.

Le problème de l'horloge absolue est fort analogue au problème du terme absolument fixe. Qu'est-ce que le corps absolument fixe auquel sont rapportés tous les mouvements locaux ? Quel est le mouvement particulier qui doit servir à marquer le temps pour tous les autres mouvements ? Les deux questions sont très semblables ; elles sont inséparablement liées l'une à l'autre ; elles se posent, toutes deux, dès l'entrée de la Science du mouvement. On peut s'attendre, semble-t-il, à ce qu'elles reçoivent des réponses analogues.

Cette analogie entre la théorie du mouvement absolu et la théorie du temps absolu, nous ne l'avons pas rencontrée en lisant les écrits d'Ockam et de ses successeurs.

Ockam et ceux qui ont suivi son exemple ont admis que le corps absolument fixe auquel tous les mouvements locaux sont rapportés n'a pas besoin d'être un corps concret, réalisé hors de notre esprit ; c'est un corps abstrait, un pur concept. Mais

ces philosophes n'ont pas osé transporter cette doctrine à la théorie du temps; ils n'ont pas osé déclarer que le mouvement destiné à marquer le temps pour tous les autres mouvements est, lui aussi, un pur concept, que rien ne le réalise dans la nature, que l'horloge absolue est une horloge abstraite, qu'elle existe seulement dans notre esprit. Ils ont voulu qu'il existât, hors de notre esprit, un mouvement parfaitement uniforme capable de marquer le temps à tous les autres mouvements, et que nous eussions un moyen de le reconnaître. Dans la voie où les avait engagés la théorie du lieu, ils se sont arrêtés à mi-chemin.

Lorsque Bonet s'engage dans une voie, il la poursuit jusqu'au bout; il ignore les atermoiements et les demi-mesures; c'est le caractère propre de son génie; plusieurs fois, déjà, nous avons eu occasion de le remarquer; nous allons le reconnaître de nouveau.

Il a nettement affirmé qu'il était inutile de chercher un lieu fixe, un corps immobile parmi les corps réels que la nature nous présente; tous se meuvent ou sont susceptibles de se mouvoir. La recherche du lieu fixe n'a de sens qu'en des corps doués de la seule existence conceptuelle, de l'*esse cognitum*. Dans l'existence conceptuelle elle-même, il y a des degrés qui montent du moins abstrait au plus abstrait. Un corps peut être conçu comme formé de telle ou telle substance, comme doué de telle ou telle propriété physique; il existe encore de l'existence physique (*esse physicum*); il est encore susceptible de mouvement. Le corps absolument immobile, c'est une simple figure que l'esprit a détachée de toute substance particulière, de toute propriété physique; le lieu immobile, le terme absolument fixe auquel sont rapportés tous les mouvements locaux n'existe que de l'existence mathématique (*esse mathematicum*).

Cette doctrine, Bonet va l'étendre à la théorie du temps; il va soutenir que l'horloge absolue, que le mouvement qui marque le temps à tous les autres mouvements, n'a pas d'autre existence que l'existence conceptuelle et mathématique. Il poussera même plus loin dans la voie de la généralisation; il développera cette profonde pensée : En quelque ordre de grandeurs

que ce soit, l'étalon fixe au moyen duquel la mesure se fait n'a pas d'autre existence que l'existence conceptuelle et mathématique.

Bonet va donc insister sur ces affirmations : Hors de notre esprit et dans l'existence réelle, il n'y a pas un temps unique, mais autant de temps distincts qu'il y a de mouvements différents. Bien plus ; à un mouvement déterminé ne correspond pas nécessairement un temps déterminé, car ce même mouvement peut s'accomplir dans un temps plus long ou dans un temps plus court ; cela est vrai même du mouvement du premier mobile. « Si l'on dit (1) que le temps est une passion propre du mouvement et, par conséquent, est inséparable du mouvement, on niera cette supposition ; en effet, un seul et même mouvement peut se produire dans un temps plus long ou dans un temps plus court ; chacun de ces temps ne réside donc, en lui, que d'une manière accidentelle, puis que ce mouvement peut être séparé de chacun de ces temps ; si, par exemple, le mouvement du firmament devenait deux fois plus vite qu'il n'est, il se trouverait évidemment séparé du temps qui, maintenant, le mesure puisqu'il ne serait plus mesuré que par la moitié de ce temps ; le temps n'est donc pas, de soi, une passion propre du mouvement, inséparable de ce mouvement. » Ainsi, il y a non seulement autant de temps de distincts que de mouvements différents, mais encore, à chaque mouvement peuvent correspondre une multitude de temps divers.

Il y a mieux. Si l'on parle de l'existence réelle et extérieure à notre esprit, il est faux de dire qu'il y ait un seul et même instant présent (*nunc*) ; chaque chose changeante et mobile a son instant présent particulier.

« Cette propriété (2) de l'instant présent : L'instant présent est numériquement un, et il n'existe pas, à la fois, plusieurs instants présents,..... cette propriété, disons-nous, ne doit pas être accordée à l'instant présent dans l'existence réelle extérieure à l'esprit. En effet, de même que les mouvements diffé-

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV, cap. XVII ; ms. n° 6678, fol. 147, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 115, col. c.

(2) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. II ; ms. n° 6678, t., fol. 160, v°, et fol. 161, r° ; ms. n° 16132, fol. 126, col. d, et fol. 127, coll. a et b.

rents de divers mobiles ont, à la fois, plusieurs états instantanés (*mutata esse*) distincts, de même y a-t-il plusieurs instants présents qui ont pour fondements ces divers états instantanés; là, en effet, où il y a un certain nombre de sujets distincts, il y a un même nombre d'accidents distincts.

» Peut-être direz-vous que, d'une manière exclusive, le sujet de l'instant présent, c'est l'état instantané acquis dans le mouvement du premier mobile, et non pas l'état instantané acquis dans un autre mouvement; or dans le mouvement du premier mobile, il ne peut pas y avoir, à la fois, plusieurs états instantanés; il n'y a donc pas, non plus, plusieurs instants présents.

» Je vous répondrai, tout d'abord, que ce que vous admettez n'est point exact; ce n'est pas l'état instantané acquis dans le mouvement du premier mobile qui est, d'une manière exclusive, le sujet de l'instant présent; ce sont aussi les autres états instantanés acquis dans les autres mouvements.

» Voici la raison de cette affirmation :

» Tout état instantané, acquis en n'importe quel mouvement, a sa coexistence propre à l'égard de l'éternité de la première Intelligence, tout comme l'état instantané acquis par le mouvement du premier mobile; cet état instantané a donc son instant présent particulier, qui est sa mesure propre et intrinsèque ; cet instant présent, qui a pour sujet l'état instantané du premier mobile, ne mesure pas les états instantanés des autres mouvements, si ce n'est à titre de mesure extrinsèque ; en dehors donc de cet instant présent extrinsèque, tout état instantané a sa mesure propre et intrinsèque qui réside en lui, et dont il est le sujet.

» Lors même, d'ailleurs, que les états instantanés acquis dans les mouvements des choses sublunaires n'auraient pas, chacun, son instant présent particulier, vous ne tiendriez pas encore ce à quoi vous tendez, savoir, qu'il n'y a précisément qu'un seul instant présent à la fois. Qu'il y ait, en effet, plusieurs mondes, partant plusieurs mouvements premiers au même titre, donc plusieurs états instantanés acquis à la fois en ces divers mouvements, cela n'implique pas contradiction; mais alors il y a plusieurs instants présents, qui résident en ces divers états et qui les ont pour sujets ; en effet, la multi-

plicité des sujets entraîne la multiplicité des accidents; si donc il y a plusieurs états instantanés, il y a aussi plusieurs instants présents, car il y a plusieurs coexistences de ces états instantanés à la première Intelligence.

» Vous allez m'objecter : Alors, en ce même instant présent où je vous accorde cela, il n'est pas vrai qu'un autre homme vive? En ce même instant où je parle, la Seine ne coule pas? — Je vous répondrai que ces choses n'ont pas lieu dans un instant présent qui soit réellement le même, mais dans un instant présent qui est seulement le même par équivalence; par là, j'entends un instant présent qui est une mesure extrinsèque, et non pas une mesure intrinsèque.

» Voici, toutefois, ce qu'il vous faut remarquer avec soin : Cet instant présent n'est pas numériquement le même au point de vue de la considération physique; il est numériquement le même au point de vue de la considération mathématique, comme on le dira plus loin au sujet du temps.

» Si vous me dites : Vous êtes en contradiction avec nos ancêtres (*progenitores*) — Je vous réponds : Celui qui, en cette matière que constituent l'instant et le temps, parle en mathématicien, celui qui, par son intelligence, abstrait l'instant présent de tel ou tel état instantané pris en tel ou tel mouvement, n'a affaire qu'à un seul et même état présent, du moins par équivalence, comme nous l'avons dit.

» En outre, nos ancêtres tenaient pour absolument impossible qu'il y eût plusieurs mondes et, partant, plusieurs mouvements premiers au même titre; ils en concluaient qu'il ne peut y avoir à la fois ni plusieurs temps ni plusieurs instants présents. Mais nous, nous nous écartons d'eux au sujet du principe et, partant au sujet de la conclusion qui découle nécessairement de ce principe.

» Affirmons donc que l'instant présent change avec la latitude et que l'instant présent change avec la longitude; qu'on n'a pas le même instant présent sur terre, sur mer et au ciel, mais des instants présents différents. »

Bonet affecte, semble-t-il, de donner à sa conclusion une forme qui reproduise celle qu'Aristote avait employée; par là, il marque plus nettement la contradiction entre la

théorie nouvelle et l'ancienne doctrine. En même temps, il nous déclare le changement de principe qui devait amener la ruine de l'opinion péripatéticienne. Tout ce que le Philosophe a enseigné au sujet du temps est, en dernière analyse, suspendu à ce dogme : Il n'existe, il ne peut exister qu'un seul premier mobile et, partant, qu'un seul mouvement premier ; ce premier mouvement unique marque, pour tous les autres mouvements, un seul et même temps. En affirmant que Dieu peut, s'il lui plaît, créer plusieurs mondes, Étienne Tempier a ruiné le fondement qui portait la théorie péripatéticienne du temps; de même, en affirmant que Dieu peut imposer à l'Univers un mouvement de translation, il avait privé de base la théorie péripatéticienne du lieu.

Nous avons entendu Bonet distinguer entre la multiplicité des instants présents réels et l'unicité de l'instant présent mathématique ; entendons-le, maintenant, poursuivre la même distinction au sujet du temps. Les pages qu'il écrit à cette occasion méritent d'être rapportées presque en entier ; elles sont assurément parmi les plus claires qu'on ait jamais composées sur cette difficile question.

« Parlons maintenant, dit notre auteur (1), des propriétés du temps, de son unité et de sa pluralité, de sa simultanéité et de sa continuité ; ces sujets, en effet, réclament une considération spéciale...

» Pour en traiter avec évidence, il faut entendre que le temps peut être considéré de deux façons, d'une façon naturelle ou d'une façon mathématique. On devra donc, au sujet de la simultanéité et de l'unité du temps, parler d'une manière si l'on a égard à l'existence naturelle (*esse naturæ*), et d'une autre manière si l'on s'attache à l'existence mathématique (*esse mathematicum*). C'est ce que dit le Commentateur d'Aristote au commentaire 131 sur le huitième livre des *Physiques;* il remarque que la façon dont le temps se comporte hors de l'esprit est analogue à celle dont se comporte le lieu ; il ajoute que l'étude du temps est mathématique plutôt que

(1) NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. IV ; ms. n° 6678, fol. 162, r° et v° ; ms. n° 16.132. fol. 128, coll. b et c.

naturelle (Une version porte : mathématique, une autre : divine, une autre : physique).

» Par existence naturelle du temps, nous entendons évidemment celle qu'il possède dans la matière sensible et lorsqu'il est conjoint à cette matière sensible ; par existence mathématique, nous entendons celle qu'il possède lorsqu'il est séparé par abstraction de toute matière sensible.

» Je prends un exemple : Je puis considérer une ligne de deux pieds qui existe dans un morceau de bois ou dans une pierre, une ligne à qui ce bois ou cette pierre sert de sujet ; cette ligne, je la considère alors au point de vue de l'existence naturelle. Cette ligne de deux pieds, je puis également la considérer comme abstraite du bois et de la pierre ; je puis considérer la ligne sans considérer le bois ni la pierre ; une telle abstraction n'est pas menteuse ; or l'étude de la ligne qui a été ainsi abstraite, c'en est l'étude au point de vue de l'existence mathématique.

» Autre exemple, tiré de la quantité discontinue et du nombre dix : Si ce nombre comprend une matière sensible, comme il arrive pour le nombre de dix chiens ou de dix chevaux, ce nombre est considéré au point de vue de l'existence naturelle. Mais je puis concevoir le nombre comme abstrait des chevaux, des chiens, de toute matière sensible ; une telle considération du nombre est une considération au point de vue de l'existence mathématique.

» Il est clair qu'il y a aussi deux manières de considérer le temps et le lieu. D'une première manière, on considère le temps au point de vue de l'existence naturelle ; on considère le temps suivant qu'il existe en tel ou tel mouvement. D'une autre manière, on considère le temps comme séparé par abstraction de ce mouvement-ci aussi bien que de celui-là ; une telle considération concerne l'existence mathématique.

» Revenons maintenant (1) à ce qui est en question, et parlons du temps d'abord au point de vue de l'existence naturelle, puis au point de vue de l'existence mathématique.

(1) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. V ; ms. n° 6.678, fol. 162, V°, et fol. 163, r° ; ms. n° 16.132, fol. 128, coll. c et d, et fol. 129, col. a.

» Du temps considéré dans son existence naturelle, pris comme existant dans tout mouvement, il faut répéter ce qu'on a dit du mouvement ; il faut le répéter au sujet de la simultanéité des parties du temps et au sujet de l'unicité du temps.

» De même que toutes les parties d'un mouvement peuvent être successivement produites en un temps plus long ou en un temps moins long,... de même toutes les parties d'un temps peuvent être produites en une succession plus considérable ou dans une succession moindre... Cela se comprend clairement par l'exemple que nous a fourni la ligne de deux pieds. Prise au point de vue de l'existence qu'elle a dans une matière, dans une masse d'eau ou d'air par exemple, cette longueur peut être raccourcie ou allongée par l'effet de la condensation ou de la raréfaction de son sujet; cette ligne de deux pieds peut devenir ligne d'un pied ou ligne de trois pieds ; elle peut devenir moindre que trois pieds ou plus grande, selon que la raréfaction du sujet qui la porte est moindre ou plus grande. De même, en ce qui concerne l'existence réelle et passive qu'elle possède hors de l'âme, la ligne successive d'un mouvement ou d'un temps peut se trouver raccourcie ou allongée.

» Mais au point de vue de l'existence mathématique, la considération du temps diffère grandement de la précédente. Pris en son existence mathématique, abstraite de toute matière sensible, un temps ne peut plus être ni allongé ni abrégé...

» Prenons exemple de la ligne de deux pieds, qui existe [réellement] dans un morceau de bois, mais que le mathématicien considère sans considérer le bois [dans lequel elle réside]. Cette ligne, dis-je, ne peut plus être ni raccourcie ni allongée ; elle ne peut pas devenir une ligne qui n'aurait pas deux pieds, et cela, de quelque quantité que la ligne qui se trouve dans le morceau de bois puisse se contracter ou se dilater par suite du changement qu'éprouve son sujet. » En d'autres termes, le mathématicien ne conçoit pas une ligne qui se contracte ou se dilate, mais seulement une seconde ligne, de longueur invariable, plus courte ou plus longue qu'une première ligne, également de longueur fixe. « La Mathématique fait abstraction de tout mouvement ou changement éprouvé par le sujet ; partant la ligne ainsi considérée ne change aucunement par

l'effet du changement de son sujet. On dit donc bien que la Mathématique traite de choses absolument immobiles. »

Bonet exprime fort exactement ici la pensée d'Euclide et des géomètres grecs qui évitaient avec grand soin d'introduire, dans aucune démonstration de la Géométrie, la considération du mouvement (1).

« Il en faut dire autant, poursuit notre auteur, de la ligne successive du temps. Le mathématicien considère la durée d'une révolution diurne, et cette ligne successive, il la sépare par abstraction de toute matière et de tout mouvement ; aussi, à l'égard de l'existence qu'elle a dans son sujet, cette durée pourrait-elle être, tout comme ce sujet même, multipliée, changée, allongée, raccourcie ; pour la considération mathématique, cette ligne successive n'en est pas moins absolument invariable ; elle ne peut être ni allongée ni raccourcie.

» Autre exemple : Une durée future, telle que la durée de l'année prochaine, pourrait être abrégée, ainsi que les révolutions qui auront lieu pendant cette année ; il n'est pas contradictoire, en effet, que par suite d'un accroissement de force du moteur qui les produit, toutes les révolutions d'une année se puissent accomplir en un mois ou en un jour. Mais en tant que le mathématicien, pour concevoir cette ligne successive, cette durée de l'année prochaine, la sépare par abstraction de tout sujet, cette ligne ainsi conçue ne peut plus être ni allongée ni raccourcie ; elle garde toujours même grandeur.

» On dit donc bien que les mathématiciens font abstraction de tout changement et de tout mouvement ; tout ce qui est considéré au point de vue mathématique est absolument immobile et invariable... »

« Traitons maintenant (2) de l'unicité du temps. Pour toutes les choses temporelles, y a-t-il un seul et même temps ou bien peut-il y avoir plusieurs temps à la fois ?

» Évidemment, on doit répondre d'une façon au point de vue

(1) Voir, à ce sujet : G. Milhaud, *Le Traité de la Méthode d'Archimède* (*Revue Scientifique*, Oct. 1908) — G. Milhaud, *Nouvelles études sur l'Histoire de la Pensée scientifique*, Paris, 1911, pp. 144-147.

(2) Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. VI ; ms. n° 6.678, fol. 163, r° et v° ; ms. n° 16.132, fol. 129, coll. a, b et c.

de l'existence naturelle, et d'une autre façon au point de vue de l'existence mathématique.

» Au point de vue de l'existence naturelle que le temps possède hors de l'âme, il est manifeste qu'il n'y a pas, pour toutes les choses temporelles, un temps unique; il n'y a pas, en effet, seulement un mouvement, mais des mouvements multiples ; or, la multiplicité des mouvements entraîne la diversité et la multiplicité des temps, car, dans l'existence naturelle, la multiplicité des sujets entraîne la multiplicité des passions dont ils sont affectés.

» Il est clair que le mouvement de la roue d'un potier a, à l'égard de la première Intelligence, une autre coexistence que le mouvement d'un navire ou que le mouvement du ciel. De même, s'il existait plusieurs mondes, il y aurait plusieurs cieux, partant plusieurs mouvements premiers au même titre, et donc plusieurs temps.

» On peut encore le montrer par ce raisonnement :

» Il en est ainsi de toute grandeur permanente continue; cela est évident, car la ligne de deux pieds qui existe dans un morceau de bois n'est pas la même que la ligne de deux pieds qui existe dans une pierre. Il en est encore de même de la quantité discontinue; le nombre de dix chevaux concrétisé dans des chevaux n'est pas le même que le nombre de dix chiens concrétisé dans des chiens, de même que l'unité de cheval, qui consiste en un cheval, n'est pas la même chose que l'unité de chien, qui consiste en un chien. De la même manière, le temps pris matériellement et dans son existence naturelle, est différent à l'égard des mouvements divers ; pour les choses temporelles, il n'existe pas un temps unique ; il y a, à la fois, plusieurs temps.

» Selon la considération mathématique, au contraire, il y a évidemment un temps unique pour toutes les choses temporelles ; la multiplicité des mouvements n'entraîne pas, pour le temps, une égale multiplicité.

» Prenons exemple de la quantité discontinue.

» Le mathématicien considère le nombre dix après l'avoir séparé, par abstraction mathématique, de toutes les choses. Il le peut alors appliquer, à titre de mesure, à plusieurs

ensembles qu'il veut mesurer, à des chevaux, puis à des chiens; il n'en résultera pas plusieurs nombres dix. C'est ce que disent Aristote et son Commentateur : Le nombre de dix chevaux est le même que le nombre de dix chiens.

» De même, pour toutes les choses temporelles, le temps, pris mathématiquement, est unique. Qu'il y ait, par exemple, plusieurs mouvements premiers au même titre ; au point de vue de l'existence mathématique, il n'en résultera pas qu'il y ait plusieurs temps. Pour considérer le temps, en effet, le mathématicien le sépare par abstraction de ce monde-ci aussi bien que de ce monde-là ; il le considère en soi, tout comme s'il était, dans l'existence réelle, séparé de tous ces mondes. Ainsi considéré, le temps ne se compte pas d'après le nombre des sujets. De même, si le nombre dix existait séparé, suspendu et comme flottant en l'air, on pourrait remplacer les chevaux par les chiens sans avoir à distinguer deux nombres dix différents. Puis donc qu'on peut ainsi, par un même nombre dix, compter et mesurer des hommes aussi bien que des chevaux ou des chiens ; puis donc que le mathématicien considère la quantité qui existe dans une chose, que ce soit une quantité successive ou une quantité permanente, comme si elle était séparée de cette chose, suspendue au-dessus de cette chose (car il ne considère absolument rien de la chose en laquelle elle existe), il en résulte évidemment que cette quantité, ainsi considérée à la façon mathématique, n'est point multipliée par la plurification des sujets où elle peut résider; elle se tiendra immobile dans la pensée du mathématicien. On dit donc bien qu'en la Mathématique, toutes choses sont immobiles. »

XVI

Le problème de l'horloge absolue selon Grazadei d'Ascoli.

De tous les maîtres de la Scolastique médiévale, Nicolas Bonet est le seul, du moins à notre connaissance, qui ait développé dans toute son ampleur la doctrine que nous venons

d'exposer. Mais il en est un autre qui fait luire à nos yeux un reflet très atténué de cette théorie, soit qu'il ait connu les écrits de Bonet, soit que ses propres méditations lui aient dévoilé des pensées analogues à celles du docteur franciscain ; nous voulons parler du dominicain Grazadei d'Ascoli.

N'y a-t-il pas autant de temps distincts qu'il y a de mouvements distincts ? Grazadei, dans ses *Quæstiones disputatæ,* avait proposé (1) une solution de ce problème ; il l'a reprise, d'une manière plus claire et plus détaillée, dans ses *Quæstiones litterales* (2) ; aussi est-ce à ces dernières que nous l'empruntons.

« Bien que le temps soit la mesure de tout mouvement, écrit Grazadei, et qu'il y ait, à la fois, une multitude de mouvements, il n'existe, cependant, qu'un temps numériquement unique, et non point des temps multiples ; il en est ainsi parce que le premier mouvement est unique et que le temps concerne premièrement et proprement ce mouvement-là.

» Cela semble fort bien dit dans les circonstances présentes ; cette réponse, cependant, souffre une grande difficulté.

» La diversité entre l'accident et le sujet n'entraîne aucune multiplicité pour l'existence ; mais les existences se trouvent multipliées en raison de la multiplicité des sujets auxquels elles sont immédiatement et proprement appliquées ; Socrate a son existence propre et Platon la sienne ; l'existence est donc multiple par suite de leur multiplicité.

» De même, la diversité qu'il y a entre le premier mouvement et les autres mouvements peut bien ne pas entraîner la multiplicité du temps ; mais, semble-t-il, il y aurait nécessairement des temps multiples s'il y avait, simultanément, plusieurs premiers mobiles et plusieurs premiers mouvements.

» Pour acquérir une claire intelligence de cette difficulté, voici ce qu'il faut considérer :

» Soit une chose qui résulte d'une autre, mais qui n'en

(1) *Questiones fratris* GRATIADEI DE ESCULO... *per ipsum in florentissimo studio patavino disputate...* Quæst. XII, ad cujus intelligentiam... ; éd. Venetiis, 1503, fol. 122, coll. a et b.

(2) *Preclarissime questiones litterales edite a fratre* GRATIADEO ESCULANO... *super libros Aristo de physico auditu...* Lib. IV, lect. XXII, quæst. III ; éd. cit., fol. 57, coll. c et d.

reçoit pas son existence complète ; cette chose-là tient seulement de celle-ci le fondement qui attend un complément, et ce complément, elle le reçoit de notre âme. Parfois, alors, nous voyons que la multiplication de la chose qui fournit le fondement n'entraîne pas une multiplicité du complément [donné par l'âme] ; elle ne l'entraînerait que si la multiplication de cette chose produisait une diversité dans la raison (*ratio*) du fondement qu'elle fournit.

» Nous voyons, par exemple, tous les hommes individuels fournir une même chose qui est le fondement du concept d'homme ; et c'est de l'âme que ce concept reçoit son complément. Comme les divers hommes individuels sont, selon la même raison (*ratio*), fondements de ce concept, ils peuvent, nous le voyons, être aussi multiples qu'on voudra ; l'âme n'en formera cependant qu'un concept numériquement unique de l'essence de l'homme.

» Mais maintenant, voici ce qui en est du temps : C'est de l'âme, nous l'avons dit, qu'il reçoit son complément ; du premier mouvement, il tient seulement le fondement sur lequel reposera ce complément. Supposons qu'il y ait plusieurs premiers mouvements ; de tous, le fondement du temps proviendrait suivant la même raison... ; dès lors, le temps ne recevrait de l'âme qu'un seul et même complément d'existence... »

A la question posée, donc, « il nous faut répondre : S'il y avait plusieurs premiers mouvements, le temps serait multiple dans son fondement ; mais il serait uniquement un dans son complément, à cause de l'unité de raison qui se trouve conservée dans le fondement » multiple.

En deux mots, la doctrine de Grazadei peut se formuler ainsi : Le temps est un concept abstrait que notre intelligence forme à partir de tout mouvement concret, et qui demeure toujours le même, quel que soit le mouvement concret à partir duquel il a été formé. En ce qu'elle a d'essentiel, cette pensée est identique à celle de Nicolas Bonet.

Nous avions fait observer que la théorie de l'horloge absolue proposée par Bonet était sans lien avec la théorie atomistique du temps et du mouvement soutenue par cet auteur ; de cette affirmation nous avons maintenant une preuve manifeste,

puisque Grazadei, qui ne fait même pas allusion à cette théorie-ci, enseigne celle-là ; bien loin d'admettre avec Bonet, que le temps, discontinu dans la réalité, tient sa continuité de notre esprit, le dominicain d'Ascoli admet, avec Jean de Chanoine, que le temps, continu dans son existence réelle, reçoit de l'intelligence sa distinction en parties ; mais cette opposition entre les deux docteurs ne les empêche pas de concevoir de la même façon l'existence du temps unique qui sert de mesure à tous les mouvements.

XVII

Conclusion.

Tout mouvement local suppose un terme ou lieu fixe auquel les positions du mobile soient successivement comparées. Quel est donc ce terme qui ne saurait être mû, et auquel tout mouvement local est rapporté ? C'est, dit Aristote, la Terre ; car il est contradictoire de supposer que la Terre, centre des circulations célestes, pût être mise en mouvement. Erreur, répondent Étienne Tempier et les docteurs de Paris ; Dieu pourrait, s'il lui plaisait, imposer un mouvement de translation à l'Univers entier et à la Terre qui se trouve en son centre. Le lieu fixe auquel tous les mouvements locaux sont rapportés, déclare alors Guillaume d'Ockam, ce n'est ni la Terre ni aucun corps qui existe réellement dans la nature, car tous les corps de la nature sont ou peuvent être en mouvement ; ce repère, c'est tout simplement un corps imaginé ; c'est, ajoute Bonet, un simple concept, une figure géométrique qui existe seulement de l'*esse cognitum*, au sein de la raison du mathématicien. Par là, toute la théorie péripatéticienne du lieu et du mouvement s'est trouvée bouleversée.

Tout changement s'accomplit dans le temps. La détermination de ce temps suppose l'existence d'un mouvement privilégié, absolument uniforme, qui marque la durée de tous les autres changements. Où se trouve cette horloge première ? Cette horloge première, dit Aristote, c'est le mouvement

diurne du premier mobile. Comme le premier mobile est parfait et divin, il est nécessaire que son mouvement soit une rotation absolument uniforme. D'ailleurs, comme il ne peut exister qu'un seul Monde, cette horloge unique marque le même temps pour tous les mouvements qui s'accomplissent au ciel et sur la terre. Erreur, proclament Étienne Tempier et ses conseillers, car Dieu pourrait, s'il lui plaisait, imprimer au ciel un mouvement de translation ; erreur, car Dieu pourrait, s'il le voulait, créer plusieurs mondes. Alors, Nicolas Bonet et Grazadei déclarent que le mouvement parfaitement uniforme, l'horloge exactement réglée qui marque la durée de tous les changements n'existe pas dans la nature ; c'est un pur concept qui réside en l'esprit du mathématicien ; que le ciel suprême accélère ou retarde réellement sa course, peu importe ; le jour sidéral abstrait, conçu par l'astronome, n'en garde pas moins une durée invariable. Par là, toute la théorie péripatéticienne du temps se trouve ruinée.

Nicolas Bonet, d'ailleurs, poursuit son œuvre ; ce qu'il a dit du lieu et du temps, on en peut aussi bien reconnaître la vérité lorsqu'on examine les mesures du géomètre. Pour mesurer des longueurs, il faut une longueur fixe. Où se trouve l'étalon qui garde cette longueur invariable ? Cette règle de bois que nous appelons un pied, a-t-elle aujourd'hui même longueur qu'hier ? Quelle certitude en avons-nous ? La longueur immuable, répond Bonet, elle n'existe en aucune barre concrète de bois et de pierre, mais dans une figure, abstraite de toute matière, que le géomètre conçoit et de laquelle il raisonne.

Ainsi, en tout ordre de grandeurs, l'unité, l'étalon n'est pas une chose qui existe, d'existence réelle, hors de notre esprit ; c'est une abstraction qui n'a que l'existence conceptuelle au sein de notre esprit.

« Tous les philosophes (1), tant anciens que modernes, s'accordent à déclarer que l'unité est indivisible, car être un, c'est être individu. Mais ici, remarquez avec soin que cela s'entend

(1) Nicolai Boneti *Tractatus de prædicamentis*, libellus de quantitate, cap. XIII ; ms. n° 16.132, fol. 159, col. d.

selon la considération mathématique, en tant que l'unité est abstraite de toute matière sensible. Sinon, il ne serait pas vrai que l'unité fût absolument indivisible ; en effet, l'unité par laquelle un morceau de bois est un, qui a son support dans le bois (*quæ subjective est in ligno*), peut être divisée par l'effet de la division du bois, tout comme les autres accidents du bois ; de même que le morceau de bois se laisse diviser en morceaux de bois, de même l'unité du morceau de bois se laisse subdiviser en d'autres unités. Mais si on la considère au point de vue mathématique (1), l'unité est indivisible, et être un, c'est être individu. »

L'unité n'est donc vraiment unité que pour le mathématicien qui la conçoit séparée de toute matière sensible ; elle ne peut être réalisée sans cesser d'être unité.

Et il en est ainsi même du nombre entier. Si le nombre dix demeure toujours un seul et même nombre dix, qu'il se trouve réalisé dans une troupe de dix chevaux ou dans une meute de dix chiens, c'est parce qu'il est un nombre abstrait. Dès là qu'on le veut tirer de l'existence purement conceptuelle à l'existence réelle, de l'*esse cognitum* à l'*esse realis existentiæ*, le nombre cesse d'être.

PIERRE DUHEM,
de l'Académie des Sciences.

(1) Au lieu de « *mathematice*, le texte, par une erreur évidente porte : *metaphysice*.

LA
NOTION PÉRIPATÉTICIENNE DU MOUVEMENT
ET LA SCIENCE DE L'ÉNERGIE

Dans la langue d'Aristote, le mouvement a un sens beaucoup plus étendu que dans le langage usuel moderne et même que dans le langage de nos physiciens. Le mouvement des modernes n'est qu'un cas particulier du mouvement des péripatéticiens ; il signifie surtout un déplacement, une translation.

Dans le vocabulaire des philosophes contemporains, le mouvement, au sens d'Aristote, n'a même pas son équivalent.

Nous verrons tout à l'heure que le changement n'entre dans la définition d'Aristote que comme attribut générique.

La pensée des philosophes au cours des temps se serait-elle appauvrie ? Ou bien, serait-ce que le mot aurait disparu par suite du discrédit dans lequel serait tombée la chose qu'il signifiait ? Si le mot n'a plus cours, au sens bien entendu que lui donnait Aristote, la chose a-t-elle entièrement disparu de la circulation ?

Ne serait-il pas piquant de la retrouver au fond des préoccupations des physiciens, et de découvrir dans la plus moderne des Sciences, l'Énergétique, son véritable équivalent ?

N'est-il pas possible d'identifier scientifiquement la notion péripatéticienne du mouvement, et de lui assigner son substitut expérimental ?

La présente étude a pour but de répondre à cette question.

Il suffit de faire coïncider en un petit nombre de points deux figures géométriques, pour affirmer qu'elles se recouvrent exactement. S'il ne peut pas être question d'une coïncidence analogue entre des théorèmes de physique et des thèses de phi-

losophie, puisque les deux disciplines diffèrent à bien des égards, on peut parler d'une juxtaposition, d'une correspondance, et par conséquent d'une convergence aux points de raccordement, comme celle qui règne aux points de jonction d'un édifice avec ses fondations, ou mieux, comme la convergence dynamique qui rapproche les branches du tronc ou le tronc des racines.

Et s'il y a eu séparation momentanée — ce qui est indéniable — on pourra reparler d'homotransplantation, c'est-à-dire de l'opération qui consiste à reporter un organe momentanément détaché sur le sujet dont il avait été accidentellement séparé.

C'est dans un sens déterminé que les physiciens entendent certains mots. Il ne leur appartient pas de les définir : ils ne font que les utiliser. Ces mots appartiennent à la technique philosophique ; c'est la substance, la propriété, l'accident, la puissance, la causalité, la condition, la disposition, etc...

Il est démontré que ce sens qui leur est dicté par le spectacle des phénomènes physiques, n'est respecté et défini que dans la synthèse d'Aristote.

J'ai le dessein de montrer qu'il existe une harmonie frappante entre une série de faits et de lois dont l'étude revient particulièrement à l'énergétique, et la notion péripatéticienne du mouvement.

Les points de contact sont-ils en nombre suffisant pour qu'on puisse faire à l'œuvre du Stagyrite l'honneur d'être une philosophie des Sciences ?

Si ce raccordement était officiellement reconnu comme il est clairement démontrable, quel bénéfice pour les deux disciplines !

Pour la philosophie de l'École, rénover, affermir, multiplier les bases expérimentales inductives à partir desquelles elle construit ses principes, élaguer les données incorrectes d'une science désuète avec laquelle elle eut partie accidentellement liée, et enfin trouver une compensation à l'aridité de ses recherches dans le spectacle de la végétation luxuriante qui s'élancerait de ses racines.

Pour les Sciences, se donner des ancêtres, se rattacher à une

tradition, se plonger dans le courant de pensée humaine le plus intense qui fut jamais, introduire dans leur savoir ce qui peut passer de la philosophie dans les sciences, transfuser le savoir des Écoles grecques et arabes et s'assimiler les spéculations des Universités d'Europe pendant cinq siècles d'histoire.

Sur les problèmes mixtes situés sur la frontière des deux disciplines, connaître la pensée d'incomparables génies, pensée détaillée et mise à l'échelle humaine par une dynastie sans précédent de disciples et de commentateurs, qui furent pour beaucoup des esprits supérieurs, et qui, au lieu de se livrer pour leur compte à de brillantes et éphémères aventures intellectuelles pour bâtir tout seuls l'édifice du pensable, ont approfondi et prolongé le commun sillon, et ont fait servir toutes les ressources de la libre recherche à la défense de la tradition. Ils ont conféré par là même, ces grands esprits, une sorte de catholicité à la doctrine de l'École, et leur œuvre qui est la codification des données du sens commun, qui a servi d'enveloppe humaine à la pensée divine dans la théologie, ne va-t-elle pas répondre aux exigences philosophiques contemporaines des sciences de la nature ?

Je rappellerai d'abord la notion du mouvement dans la Philosophie d'Aristote, de saint Thomas et de son école, ainsi que les notions immédiatement adjacentes à celle-ci. Ensuite je signalerai l'intérêt philosophique de la Science de l'énergie considérée dans ses principes les plus élémentaires et les plus incontestés, et enfin je traiterai de l'intérêt physique de la définition aristotélicienne.

Une profession explicite de modestie ne sera pas superflue. Sur un terrain relativement neuf, je ne prétends guère que reconnaître les pôles, loin de vouloir dresser dans son entier une carte de géographie.

I

NOTION PÉRIPATÉTICIENNE DU MOUVEMENT

Voyons d'abord la notion vulgaire du mouvement. Nous verrons ensuite ce qu'elle devient dans la critique d'Aristote.

Le mouvement est un fait d'expérience sensible, interne et externe.

Il se décrit mieux quand on l'oppose à quelques-uns de ses contraires, le repos et l'arrêt.

Je gravis une côte abrupte chargé d'un fardeau pesant. Fatigué ou non, je m'arrête, une fois, deux fois, dix fois.

Mais je puis également supprimer les arrêts et franchir toute la distance de bas en haut d'une seule traite. Dans ce second cas, j'ai l'impression d'un acte unique, d'un effort continu, prolongé, que j'appelle un mouvement.

Voici les remarques élémentaires qu'autorise cette expérience.

D'abord le mouvement s'oppose au repos. Il constitue une certaine activité du corps qui se meut.

Il s'oppose aux arrêts. Il constitue une activité unique, bien qu'il couvre des étapes distinctes et successives.

Cette prolongation d'un même effort à travers des stades successifs, semble dès la première inspection, être la caractéristique du mouvement.

Elle a nom *continuité*. C'est par là que le mouvement prête le flanc à la multiplicité et à la divisibilité, et qu'il peut relever de la Science des nombres. Unité de l'effort pour une pluralité d'étapes, unité dans la pluralité ; c'est par ce côté que le mouvement se rapproche du continu de l'étendue matérielle qui se définit par une unité substantielle de l'être dans la multiplicité des parties (1).

Dans l'expérience que j'ai décrite de la montée d'une côte sous le poids d'un chargement, je suis acteur, je suis agent de mouvement. Je suis patient partiellement au moins, je subis,

(1) La distinction de deux états voisins distincts en soi, n'est pas forcément perceptible par la sensibilité. Dans nos sensations nous commençons à percevoir une différence, quand cette différence a dépassé une certaine limite. On entend par *seuil* psychologique, la limite en deçà de laquelle les différences du continu cessent d'être perceptibles, différences de température, de poids, d'intensité lumineuse, etc. Les instruments de mesure permettent de reculer indéfiniment cette limite.

On ne voit pas alors que la perception de la continuité dépende de la conformation de notre sensibilité, comme Kant l'a prétendu. Cf. Ostwald : *Esquisse d'une Philosophie des Sciences. Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Alcan 1911.

si je descends le même plan incliné, plus vite que je voudrais, sous l'action continue de la pesanteur.

J'observe cette continuité dans tous mes mouvements organiques, qu'ils obéissent ou non à ma volonté.

Dans le monde qui m'entoure, j'ai le même spectacle d'activités qui franchissent sans interruption des étapes successives, dans les phénomènes de la chute des corps, de l'échauffement, de l'attraction électrique, magnétique, de la dilatation, de la condensation, de la croissance des végétaux et des animaux, dans le mode de propagation des qualités physiques, lumière, chaleur, etc.

Le cas le plus suggestif du mouvement ne se réalise-t-il pas dans ce train direct qui brûle toutes les stations auxquelles vient échouer le train omnibus? Toujours la multiplicité dans l'unité.

Voici maintenant la définition systématique d'Aristote, telle qu'elle résulte de la mise en œuvre de ses grands principes de puissance et d'acte, d'accident et de substance.

1. D'abord le mouvement est un accident, il est l'attribut d'un sujet, le mobile, dans lequel il réside, et qui est susceptible d'être mû. Il y a les mouvements des êtres. Il n'y a pas d'êtres qui soient des mouvements, comme il y en a qui sont des minéraux, des végétaux et des animaux.

2. Dans le mouvement, le mobile n'est pas uniquement en puissance : autrement il serait au repos, il serait immobile. Le mouvement est donc en quelque manière l'acte d'un être, *actus entis*. Étant un acte, il est une détermination de l'être ; à ce titre, il a sa raison fondamentale éloignée dans la *forme substantielle,* il est de l'ordre des formes (1), il qualifie l'être comme la quantité le quantifie.

(1) Saint Thomas exprime ces affinités et ces inconformités dans les aphorismes suivants : « *Non dicitur magis albedo, sed magis album.* » *S. Th.*, I° Q^æ q. 53 a. 2 ad. 3. Il n'y a pas de plus ou de moins dans l'essence de la chaleur, mais dans le sujet où la chaleur a son siège. « *Formam majorem est, eam magis inesse susceptibili subjecto, non autem aliam formam advenire, hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex se ipsâ non ex comparatione ad subjectum.* » 2^a 2^æ q. 23 a. 5. La variation que l'on prête à la forme ne lui vient pas d'elle-même, mais elle découle du sujet où elle se trouve assise, que ce soit la matière ou le composé materiel.

« *Id quod est minus calidum aut album non est in potentiâ ad formam, cum jam*

3. Un mobile qui est en mouvement, est un acte, mais partiellement seulement : il n'est pas complètement, entièrement en acte :

Il conserve une certaine marge de potentialité à franchir : il n'est pas à la limite extrême de ses capacités. Autrement, il ne serait plus en mouvement. Il serait immobile au terme de son perfectionnement, *actus perfecti*. Le mouvement est l'acte de l'être inachevé, *actus imperfecti* (1).

4. Mais le mobile ne s'en tient pas à ce stade provisoire dans le déploiement de son acte et dans ses empiètements sur la potentialité. Il est nécessaire d'ajouter que lorsqu'il se meut l'acte est en train d'avancer et la puissance de reculer. C'est cette tendance actuelle du mobile vers un acte plus complet qu'Aristote exprime lorsqu'il écrit : « *Actus entis existentis in potentiâ quatenus in potentiâ* (2).

Voici maintenant les observations que je fais sur cette définition et qui reviennent particulièrement à mon sujet :

a. Le mouvement étant un acte, est une réalité qui modifie le mobile en lui-même et qui constitue à son actif un gain ontologique par contraste avec le dénûment de l'état potentiel, ou en terme péripatéticien, avec l'état de simple privation.

b. La définition d'Aristote souligne le caractère d'imperfection relative de cet acte, imperfection relative et décroissante. Elle met en relief par conséquent les progrès graduels du mobile qui se meut. Les états successifs par lesquels il passe sont donc réellement distincts les uns des autres ; ils s'opposent,

actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum (a subjecto). » 1ª 2ᵉ q. 52 a. 2.

Les degrés successifs par lesquels passe un mobile dont la qualité gagne en intensité, ne sont pas des variations qui atteignent l'essence de cette qualité, c'est-à-dire la forme. Ils ne motivent donc pas l'avènement de formes différentes aussi nombreuses que les degrés parcourus, ou d'une forme définitive et permanente, distincte de la forme qui aurait éprouvé ces variations. Les étapes parcourues ne sont pas autre chose que l'envahissement progressif du sujet par la même et unique forme. On voit dans quel sens saint Thomas et ses disciples ont solutionné le débat dont M. Duhem s'est fait ici même l'abondant historiographe (*).

(1) S. Thomas, in III Physic. lect. I : *Aqua... cum calefit, reducitur in actum imperfectum qui est motus.*

(2) Aristote : *Physique*, Livre III, c. II.

(*) *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*. M. Duhem : *Rev. de Phil.*, 7ᵉ, 8ᵉ et 9ᵉ années.

comme la puissance et l'acte, comme le moins parfait et le plus parfait, l'inachevé et l'achevé, bref *comme le moins et le plus.*

De là vient le caractère de divisibilité du mouvement, sa répartition en phases successives, son étalement sur une échelle de valeurs graduellement croissantes. Il se définit essentiellement par une série, un ensemble comprenant des termes différents, des avants et des après, des stades antérieurs et des stades postérieurs parcourus par la même et unique réalité. Le mouvement est une entité compacte, dont les parties ne sont pas simultanées comme dans l'étendue matérielle mais successives, échelonnées dans le temps, ce qui fait que l'on ne peut pas dire du mobile en mouvement qu'il *est* ou qu'il *n'est pas* à un moment donné, mais qu'on peut dire seulement qu'il devient, qu'il est en voie, — *in fieri* — d'être.

c. Ces étapes successives et réellement distinctes ne sont pas parcourues tout d'un coup, en autant de saillies brusques, de saccades, de secousses instantanées qu'il y a d'étapes, par une suite d'efforts intermittents, à la manière des changements qui se produisent dans les substances immatérielles : elles sont franchies en un processus unique (1) et *indiscontinu.*

(1) C'est cette unité dans la multiplicité qui fait toute l'originalité du continu. Multiplicité des parties existant simultanément dans l'unité substantielle de l'être. Plusieurs subsistant en un. S'il y avait pluralité des substances, voisinant l'une près de l'autre, il n'y aurait plus parties du même tout substantiel, il y aurait colonie d'êtres, et juxtaposition, contiguïté de ces êtres.

Que l'on méconnaisse cette union des parties dans l'unité du tout, que l'on fasse les parties antérieures substantiellement au tout, on donne prise à la critique victorieuse de Zénon.

Mais en même temps on accable un fantôme, car Aristote n'a jamais commis cette confusion. M. Lachelier s'est mépris sur le véritable concept du continu extensif : voici ce qu'il écrit (J. Lachelier, *Psychologie et métaphysique p. 129. Alcan*) pour en contester l'objectivité. « Il est de l'essence de l'étendue d'avoir des parties les unes hors des autres, et si elle existe en elle-même, elle n'est pas autre chose que la somme et l'assemblage de ses parties... nous pouvons concevoir l'étendue comme un tout unique, abstraction faite de la multiplicité de ses parties, mais c'est là un point de vue auquel rien de réel ne peut correspondre. Une partie dans la réalité a beau faire suite à une autre, *elle n'en est pas moins différente de cette autre, et il n'y a rien qui, de ces deux choses, puisse en faire une seule.* Mais ce que nous disons de l'étendue tout entière nous devons le dire aussi de chacune de ses parties : car ces parties puisqu'elles sont étendues ont elles-mêmes des parties, on s'enferme dans un cercle quand on fait résulter l'étendue de parties juxtaposées. »

Ce n'est pas l'existence de l'étendue seulement que l'on répudierait ainsi, c'est

Les phases du processus sont LIÉES et ENCHAINÉES les unes aux autres, sans arrêt du mobile. Elles se joignent les unes aux autres sans que l'on puisse dire où l'une finit et où l'autre commence, ou mieux, de telle manière que l'une commence à l'instant même où l'autre finit (1).

Leur trait d'union est nécessairement indivisible, et les parties ne peuvent être subdivisées actuellement qu'en un nombre fini.

d. Le mouvement a des bornes, puisqu'il a un commencement et une fin, puisqu'il est une parenthèse entre deux immobiles. C'est une mobilité entre deux immobilités. Traduisons : notre analyse nous y autorise, un divisible entre deux indivisibles. Le point de départ le *terminus a quo* et le point d'arrivée, *terminus ad quem,* ne sont pas des termes divisibles, successifs, composés de parties, d'un avant et d'un après,

l'existence de tout être composé. On n'accorderait, par cette argumentation, l'existence qu'à l'Etre nécessaire.

Aristote met au défi un philosophe de lui prouver la répugnance intrinsèque d'un être substantiellement un quant à l'existence, mais décomposable en parties essentielles ou en parties accidentelles, ou en parties intégrales. Toute difficulté disparaît s'il devient impossible d'isoler sans le détruire, les parties du continu quantitatif.

En attendant que cette contradiction soit nettement établie, les péripatéticiens qui possèdent pour eux le témoignage des sens proclament la supériorité de leur position : *melior est conditio possidentis.*

Aussi quand on leur oppose que le continu est divisible : ils répondent qu'il est divisible mais qu'il n'est pas divisé, qu'il n'y a pas lieu de nombrer des parties, puisqu'on ne peut nombrer que ce qui est divisé, *numerus sequitur divisionem.*

Ces raisonnements s'appliquent au continu du temps et du mouvement que nous étudions ici, aussi bien qu'au continu extensif.

(1) Grâce aux indivisibles, le continu, quantité ou mouvement, n'a pas de solution de continuité, et l'on ne peut pas dire des parties que l'une finit ici et que l'autre commence là, puisque leurs extrémités ne sont pas extérieures l'une à l'autre, les parties ne sont donc pas nettement déterminées dans leurs contours, elles sont indivises, actuellement, elles ne sont divisibles qu'en puissance.

Ce concept de parties extérieures les unes aux autres, mais aux limites imprécises, implique-t-il contradiction?

Les indivisibles jouent dans le continu du mouvement et du temps, le même rôle que dans le continu quantitatif. Les Scolastiques les nommaient dans le continu du mouvement *mutata esse,* ce sont les étapes parcourues par le mobile et qui ne peuvent être atteintes qu'instantanément. Aussi dans le continu du temps, il les nommaient des *instantanés* ou *instants.* Le présent était le type de l'instant.

Le présent renferme en lui-même la fin du passé et le commencement du futur c'est lui qui leur confère l'existence, (cf. St THOMAS, *In Phys.* VIII, l. 18).

puisqu'ils sont hors du mouvement, ils en perdent la caractéristique, ils sont insuccessifs, indivisibles, incomplexes.

Mais la caractéristique du mouvement c'est, je l'ai dit, sa *continuité*.

C'est cet attribut qui exerce toute la sagacité du Philosophe.

Brièvement avec lui, avec son disciple S. Thomas et l'École thomiste, étudions les conditions de la continuité et ses limites.

A. *Les Conditions de la Continuité du mouvement.*

Le mouvement n'est qu'une espèce de changement.

Aristote recherche quels sont les changements (*mutationes*) compatibles avec la continuité (1).

Le changement c'est le passage d'un être d'un état à un autre. A son point d'arrivée, au terme du changement, l'être est autre ou autrement qu'à son point de départ : autre, si le changement a été substantiel, autrement, s'il n'a été qu'accidentel.

Étant donné qu'il n'y a que deux points *terminus* du changement, il n'y a que quatre sortes possibles de changement.

Il y a le passage de la privation à la forme, de la forme à la privation, de la privation à la privation, et le changement de forme (2).

Le premier se produit à partir d'un terme négatif et aboutit à un terme positif, *ex non albo in album, ex non esse*

(1) Aristote : *Physique*, Lib. V. § ii. S. Thomas : *De Veritate*, a. 1. « Motum hic accipit (Philosophus) magis stricte pro quadam mutationis specie. S. Thomas : *In. Phys.* l. V, c. ii.

(2) On ne peut pas douter que le texte d'Aristote ne se rapporte également aux générations accidentelles.

Soit à cause des exemples employés, ex albo in non album, qui sont empruntés à l'ordre des accidents.

Soit à cause du développement qui suit immédiatement et qui distingue les générations *secundum quid* et les générations *simpliciter*, sans les inclure ou les exclure l'une plutôt que l'autre dans les conditions de l'instantanéité.

S. Thomas prévient l'objection tirée de l'emploi des mots *subjectum in non subjectum et vice versa*, en écrivant : Non accipitur hic subjectum eo modo quo sustinet formam (substantialem) ; sed omne id quod affirmative significatur dicitur hic subjectum. » *In Phys.* lib. V. l. 2.

Tel était l'enseignement courant des écoles thomistes.

ad esse c'est la *génération* (de la forme) (*simpliciter et secundum quid*).

Le second passage à partir d'un terme positif aboutissant à un terme négatif, *ex albo in non album*, *ex esse ad non esse,* est la *corruption* (de la forme) simpliciter et secundum quid.

Le troisième changement d'un terme négatif à un terme négatif, *ex non albo in non nigrum,* implique une impossibilité.

Enfin la dernière espèce de changement se produit à partir d'un terme positif pour aboutir à un terme positif *ex albo in nigrum :* Elle comporte seule la continuité, et constitue à proprement parler le mouvement *motus,* dans le langage de l'École.

Cette classification d'Aristote paraît de prime abord une pure conception de cabinet : elle réalise néanmoins un aperçu génial sur le monde de l'expérience.

La première espèce de changement répugne à la continuité parce que à la divisibilité. Elle implique la genèse d'une forme ou qualité dans un sujet qui en était dépourvu, bien qu'il fût en puissance de la posséder. Je l'ai déjà remarqué, une puissance dépourvue de son acte est dans l'état de *privation,* au dire des péripatéticiens. Or entre l'état de privation et l'acte il n'y a pas de moyen terme concevable.

Sur le chemin qui conduit du non être à l'être il n'y a pas d'étapes : de l'un à l'autre il n'y a même pas de chemin. A aucun moment ne se vérifie pour le mobile qui est le siège de ce changement la définition qui implique la continuité, *actus imperfecti.* L'actualité n'est pas dans l'espace situé entre le rien et l'être : elle n'est qu'au terme du changement quand il est consommé, quand l'être *est.*

Il n'y a pas un rien qui soit en passe de devenir quelque chose.

Un corps est en mouvement ou il ne l'est pas : il a telle température, telle nuance ou il ne l'a pas. Il est rond ou il ne l'est pas.

Entre l'absence de la qualité, voire même de tel degré de la qualité, et la possession de la qualité ou de tel degré, pas de milieu. Dans le processus qui mène de l'une à l'autre pas de distance décomposable en un avant et un après, en un passé et un avenir, pas de complexité d'états, pas de divisibilité.

La genèse de la forme et de l'être se produit *indivisibiliter*, instantanément, *in instanti*, elle ne comporte qu'une durée indivisible, comme un présent (1).

Pour la même raison la deuxième espèce de changement exclut la continuité. Entre l'être et la privation, la forme et son absence, pas de moyen terme, pas de place pour des phases intercalaires. La corruption de la forme se produit *indivisibiliter*. La qualité, l'être périt *in instanti*.

Ainsi donc seule la dernière espèce de changement, le passage d'un terme positif à un autre, ne sera pas réfractaire à la continuité. Au moins les raisons d'indivisibilité ou d'instantanéité ne s'y rencontrent plus. Dans l'intervalle des termes, un intercalement d'étapes multiples devient possible, une échelle d'états successifs comprenant un avant et un après, une étendue divisible, ou comme dit l'École, une distance, une marge (*latitudo*). Remarquons en passant que ce genre de changement est nécessairement accidentel puisqu'un changement substantiel ne va pas sans une génération, c'est-à-dire sans un passage de la privation à la forme, opération instantanée et indivisible.

La physique d'Aristote offrait deux cas dans lesquels cette condition d'un passage d'un terme positif à un autre se trouvait remplie : le cas de la substitution d'une qualité physique à une qualité contraire, par exemple le passage du froid au chaud, et le cas d'une élévation de degré dans l'intérieur de la même forme, par exemple un accroissement de chaleur (2).

Dans l'évolution d'un mobile d'une qualité à une qualité contraire, nous trouvons l'espace nécessaire (*latitudo*) pour le déploiement en succession.

Entre les termes extrêmes parce que contraires peuvent s'échelonner tous les intermédiaires : entre le froid et le chaud

(1) L'instant présent n'est vraiment présent qu'à la condition d'être indivisible dans sa petitesse. Car si vous lui supposez une durée d'une longueur quelconque, ce n'est plus un instant présent, mais une suite d'instants dans lesquels se retrouvent un avant et un après, un présent et un avenir.

(2) Les Scolastiques avaient établi une échelle de degrés pour la chaleur. Le plus élevé était le huitième qui coïncidait avec la température spéciale et maxima de la forme du feu.

toutes les températures intermédiaires, entre deux couleurs, le blanc et le noir, toutes les nuances le gris, le pâle, etc. (1).

L'opération par passage d'une qualité physique à sa contraire se décompose en deux changements, l'un qui consiste dans la disparition (*corruptio*) de la forme antécédente et l'autre dans la génération de la forme postérieure. La *corruptio* est précédée d'une dégradation croissante de la qualité qui périt et qui coïncide avec l'accroissement graduel de la qualité qui surgit. De là résulte un empiètement réciproque des deux processus, un enchevêtrement, un mélange des deux qualités qui n'altère pas l'unité de l'opération.

Il faut donc admettre une coexistence réelle, une contemporanéité, une simultanéité des deux qualités qui n'est réalisable que parce qu'elles sont à un degré d'intensité finie ; car à partir d'un degré plus élevé, *in gradibus intensis,* elles s'excluent absolument. C'est même à cette incompatibilité que se reconnaît leur contrariété.

Cette coexistence des contraires dans le même sujet et dans la même partie d'un sujet est réglée par la loi longtemps incontestée pour tous les disciples d'Aristote, de l'incompa-

(1) Saint Thomas nous expose ainsi le schéma de ce genre de mouvement. « Il existe une différence entre le *motus* et la *mutatio* (génération et corruption) car le mouvement comprend dans son unité un terme affirmatif qui est rejeté et un autre terme affirmatif qui est acquis.

Le *motus* va du sujet au sujet, *est enim motus de subjecto in subjectum.*

Voilà pourquoi c'est par un mouvement unique d'altération que le blanc est rejeté et le noir atteint. Mais dans les changements comme la génération et la corruption, il en va autrement ; la génération est un changement de *non subjecto in subjectum,* par exemple d'*ex non albo in album ;* et la corruption est un changement de *subjecto in non subjectum, ut de albo in non album.* Voilà pourquoi dans le rejet de l'un et l'acquisition de l'autre, il faut compter deux changements, une génération et une corruption, ou substantielle ou accidentelle. Ainsi il faut se représenter le même mouvement comme l'élimination d'une chose et l'avènement d'une autre ». *De Veritate,* XXVIII, a. 1.

Jean de Saint-Thomas nous décrit le mécanisme de ce double changement dans l'unité du même mouvement. « Les formes (qui se succèdent dans le même mouvement) sont suceptibles de plus ou de moins, *habent latitudinem,* donnent prise à la divisibilité, pour la phase d'élimination et pour la phase d'accroissement : ainsi donc quelque chose de la forme contraire peut exister avant que la forme opposée soit entièrement éliminée, et ainsi à moins d'obstacle de la part du sujet..... en ce qui est de la forme qui possède du jeu (*formæ habentes latitudinem*) il ne répugne pas que la forme contraire peu à peu s'introduise, et sans éliminer entièrement l'autre forme, sympathise avec elle en un degré peu élevé ». Jean de Saint-Thomas : *Phil. Nat.,* II p., q. x, a. 2.

tibilité des formes *in gradibus intensis* et de leur compatibilité *in gradibus remissis* (1).

Laquelle loi était fondée sur des données soi-disant expérimentales. Saint Thomas pensait formuler une loi générale de Physique quand il écrivait à propos d'optique : « Quand les formes sont *in fieri,* elles peuvent subsister en même temps ; ainsi quand une chose est en train de blanchir elle est encore noire, *ut dum aliquis dealbatur adhuc est in nigredine* ». Q. VIII, *de Verit.,* a. 14.

L'unité du mouvement n'était pas contrariée davantage par cette hécatombe de formes intermédiaires (*qualitates mixtæ*) engendrées puis éliminées par incompatibilité, qui se produisait entre le point de départ et le point d'aboutissement du mouvement.

Cette unité était assurée précisément par ce point d'aboutissement qui spécifie tout mouvement dans la Philosophie d'Aristote, qui le définit et le classe indépendamment de ses points de départ, même de son itinéraire. Saint Thomas exprimait cette théorie en une assertion qui survivra à toutes les évolutions de la Physique et de la Philosophie : « Le mouvement ne se définit pas par son *terminus a quo,* mais par son *terminus ad quem,* car il importe peu pour l'action de blanchir que la chose qui blanchit ait été noire ou pâle. S. Thomas : P. I, q. xviii, a. 1, ad. 3 (2). « *Sicut ad rationem dealbationis parum refert quod qui dealbatur fuerit niger vel pallidus.* »

C'est évidemment parce qu'ils étaient imbus des données d'une certaine science expérimentale, que les scolastiques avaient été amenés à concevoir dans l'unité d'un même changement une pareille complexité d'éléments.

Seule l'induction expérimentale avait pu motiver une entité aussi composite, pour ne pas dire si contestable.

Ils s'inclinaient devant les faits tels au moins qu'ils leur apparaissaient.

(1) Cf. Jean de Saint-Thomas : *Phil. Nat.*, II p., q. x, a. 2.

(2) « Diversitas termini *a quo* non variat speciem motûs, quia terminus a quo relinquitur. Quod autem specificat non relinquitur, sed in illud tenditur, et illud accipitur ». Jean de Saint-Thomas : *Phil. Nat.*, I p., q. xix, a. 1.

L'hétérogénéité logique et philosophique s'imposait, puisque la science avait proclamé présents les trois éléments du mouvement « *una actio, quia unum agens, unum passum, et consequenter una processio causalitatis.* » (Jean de Saint Thomas : *Ibid.* IIe p. q. III, a. III.)

Les phases croissantes et décroissantes des qualités se rencontraient déjà dans le cas du passage d'une qualité à une qualité contraire, et même à tout bien considérer étaient peut-être la seule raison d'être de la continuité dans ce genre de changement (1).

A plus forte raison, considérées en elles-mêmes et prises isolément, renferment-elles les conditions de la continuité.

Elles forment le deuxième cas signalé par les disciples d'Aristote.

Elles sont constituées par le passage d'une même qualité d'un degré positif à un autre degré positif, d'un degré inférieur à un degré supérieur, ou d'un degré supérieur à un degré inférieur.

L'École appelait *intensio* le passage d'une qualité physique d'un état moins parfait à un état plus parfait ;

Et *remissio*, le passage inverse d'un état plus parfait à un état moins parfait.

Elle avait fait le dénombrement des formes susceptibles ou non susceptibles d'accroissement ou de décroissance (2).

Pour les premières donc, elle ouvrait toute grande cette carrière (latitudo) où la qualité pouvait développer en série continue tous les stades de sa réalité une et divisible, tous les méandres d'une entité complexe décomposable en avants et en après, et au regard de la durée en moments passés et en moments futurs.

(1) Cf. S. Thomas, *De Veritate*, q. I, art. XI, ad. 10.

(2) L'*intensio* ne se rencontrait que dans le prédicament de la qualité.

Celui-ci se divisait en quatre espèces. Les qualités de la première espèce, les *habitus* ou dispositions étaient susceptibles d'*intensio*. Pour celles de la seconde espèce, c'est-à-dire les puissances, ou propriétés immédiates des êtres, il y avait controverse.

Celles de la 3e espèce qui étaient liées à l'altération physique étaient particulièrement susceptibles de plus ou de moins, on comprenait dans cette espèce le chaud et le froid, et les qualités sensibles.

La dernière espèce qui comprenait la figure ou forme géométrique ne comportait pas de degré.

L'École avait-elle remarqué que la définition de la *Remissio* ne s'harmonisait guère avec sa notion du mouvement, et que l'espèce répugnait au genre ?

L'*actus imperfecti* avec sa tendance à l'achèvement est rigoureusement antinomique du passage inverse de l'état de perfection relative à l'état d'imperfection relative, comme le mouvement de progression répugne au mouvement de régression.

Mais cette anomalie était corrigée par la situation spéciale, la place qu'ils donnaient, à la *remissio,* par le rôle subsidiaire qu'ils lui attribuaient. Elle n'était pas envisagée pour elle-même, elle était *præter intentionem agentis et naturæ* (1) car elle était toujours associée aux dispositions préalables à la génération ; elle conduisait au fait physique de la *corruptio* qui n'était que la contre-partie de la génération.

Corruptio unius generatio alterius. Ceci est ordonné à cela. Le générateur docile aux intentions de la nature envisageait avant tout la génération et ne considérait la corruption et la *remissio* qui en faisaient partie intégrante, que par prétérition (2).

C'est le générateur qui engendre ces dispositions altératrices pour aboutir à ses fins qui sont plutôt la production d'une forme que l'élimination d'une autre. Celle-ci d'ailleurs n'est éliminée qu'à cause de son incompatibilité avec celle-là ; elle lui coexiste, dans la sphère des qualités accidentelles jusqu'à un certain degré, *compatiuntur in gradibus remissis.* L'agent n'envisage que le *terminum ad quem* de son opération. *Motus non accipit speciem a termino a quo sed a termino ad quem, sicut ad rationem dealbationis parum refert quod qui dealbatur fuerit niger vel pallidus.* »

(1) « Corruptiones et defectus in naturalibus sunt contra naturam particularem sed tamen sunt de intentione naturæ universalis in quantum defectus unius cadit in bonum alterius vel totius universi. » *S. Th.*, I p., q. XXII, a. II, ad 2um.

(2) Dans la conception aristotélicienne l'altération est l'opération physique qui prélude à la génération des formes. Sous l'impulsion du générateur elle aboutit à l'élimination de la forme précédente.

B. *Les limites de la Continuité.*

C'est du commencement du mouvement qu'il s'agit et de sa cessation, de son point de départ et de son point d'arrivée.

L'École distinguait les limites intérieures et les limites extérieures du continu, du continu dans l'espace qui est l'étendue, et du continu dans le temps qui est le mouvement. Considérez dans l'étendue un point supposé extrême : puisqu'il est étendu il est divisible, il n'est donc pas le point extrême, puisqu'au-delà il en est un autre plus proche de l'extrémité réelle du corps que celui que vous avez touché. Touchez cet autre encore, il est divisible encore : il ne peut pas être le dernier : vous n'en trouverez pas à l'intérieur du continu quantitatif.

Prenez le mouvement à l'un quelconque des moments de sa durée, aussi proche que vous voudrez de son commencement ou de sa fin, il est essentiellement divisible, puisqu'il est immanent au mouvement, il est essentiellement décomposable en états successifs, en un avant et un après. Isolez par la pensée le dernier état du mobile en mouvement aussi bref que vous voudrez, il comporte un passé et un avenir, un avant et un après, et il ne serait plus vrai de dire du mobile qu'il est *en voie*, en devenir, en passe d'être ceci ou cela. De même le premier état est composé d'un avant et d'un après, autrement il ne serait plus l'acte d'un mobile inachevé en voie d'achèvement, il serait un pur état potentiel.

Il n'y a pas de limite à fixer *dans* le continu lui-même : il débordera toujours le terme qu'on lui assignera.

Il n'en sera pas de même de ses termes extérieurs. On ne dira pas : le mouvement commence en ce moment », on dira : « le mouvement va commencer aussitôt après tel délai fixé, tel instant marqué ». On ne dira pas : « le mouvement se termine présentement », on dira : « le mouvement vient de se terminer à l'instant » (1).

C'est la nécessité qu'exprimait l'École quand elle disait que

(1) On ne dira pas : « il commence » puisqu'il est commencé, car le fait d'être pour un mouvement c'est de comporter à tout moment un passé. On dira : « il va commencer ». On ne dira pas : « Le mouvement finit présentement » puisqu'il comporte un après à tout instant. On dira : « il est fini, il vient de finir. »

le mouvement commence *per ultimum non esse*, par l'instant qui le précède immédiatement, et qu'il finit par le premier instant qui suit la cessation, *per primum non esse*. Ces limites-là sont extérieures au mouvement.

Ces limites sont également des indivisibles.

Puisqu'elles sont situées hors du mouvement, hors du continu, elles ne peuvent en affecter la qualité essentielle qui est la divisibilité, sans quoi elles feraient encore partie intégrante du continu. Hors du continu, elles sont indivisibles. Elles n'ont aucun rapport avec la durée temporelle, avec la successivité, avec le développement en série, avec le déploiement en un avant et un après : elles n'occupent aucune place dans le temps : elles ne peuvent pas être comptées au chronomètre.

Aux points extrêmes du mouvement nous trouvons donc une qualité dont l'état est indivisible et intemporel, que cet état ne dure qu'un instant ou qu'il se prolonge indéfiniment (1) : la forme est dite *permanente,* par opposition à la condition d'écoulement (*fluxus formæ*) qui l'avait affectée pendant la durée du mouvement. Dans le premier cas de continuité, nous avons donc aux points extrêmes deux formes permanentes contraires pour la qualité ; et dans le second cas, nous avons deux degrés permanents et stationnaires de la même forme.

La durée de ces formes ne renferme donc pas de parties intrinsèques.

De ces positions l'École tirait un grand nombre de conséquences, dont je ne retiendrai que quelques-unes qui se rapportent à mon dessein :

a. Il ne répugne pas qu'immédiatement avant le début du mouvement, se produise l'avènement d'une qualité, c'est-à-dire la genèse d'une forme. C'est instantanément qu'elle surgit, et cet instant est le point de départ d'un mouvement. Les corps graves (2), aussitôt après leur génération, étaient aux yeux des scolastiques le siège du mouvement de gravitation.

(1) Les substances matérielles sujettes à la corruption même dans leurs états permanents ou de repos, sont mesurées à l'aune du temps. Cf. Aristote : *Physic.*, IV. f. 128 et sq. — S. Thomas : lect. XXI.

(2) « Quod in motu corporum quamvis forma naturalis sit principium motûs, non tamen est motus, sed essentialis motus est generans qui dedit formam, et accidentalis est removens prohibens. » S. Thomas : *Lec.* II, *Dist.* xiv. q. I, a. iii.

Leur fameux chien qui, en tombant d'une tour, mourait au beau milieu de sa chute, était le théâtre d'un mouvement, d'une corruption, d'une génération, puis d'un nouveau mouvement qui recommençait à partir de la génération de la forme cadavérique.

b. Il répugnerait que le mouvement se terminât sur une corruption. La corruption peut suivre le dernier terme du mouvement, mais elle ne peut être ontologiquement ce dernier terme.

Il n'y a que ce qui *est* qui peut être victime de la *corruptio ;* ce qui n'est pas encore, ce qui ne fait que cheminer vers l'être, ne peut pas périr.

On dira qu'un mouvement peut être arrêté instantanément, ce qui se corrompt c'est la qualité sur laquelle le mouvement avait cessé.

Rien donc n'empêche à plus forte raison que le mouvement cessant sur une forme ou un certain degré de qualité, cette forme et ce degré ne servent de condition à l'avènement d'une qualité différente. C'est ainsi que les formes actives ne s'exercent que lorsque sont remplies les conditions de proximité, lesquelles n'ont été réalisées qu'à la suite d'un mouvement.

c. Quelle durée au chronomètre peuvent avoir ces indivisibles qui se succèdent? Quel temps prennent la corruption de la forme substantielle du chien, par conséquent, la corruption du mouvement local dont il était animé, puis la génération de la forme cadavérique et la génération par voie d'émanation de la propriété gravifique qui compte comme point de départ d'un nouveau mouvement de chute, distinct *numero* du premier ? C'est une succession d'instantanés, d'indivisibles.

L'ordre de succession qui les relie est ontologique, logique : est-il chronologique ?

L'École répond : non, hardiment. Les indivisibles n'ont pas plus de rapport avec le temps que les purs esprits avec l'espace. Deux esprits, mille esprits peuvent se trouver au même point de l'espace.

Deux indivisibles, deux instantanés, mille instantanés, peuvent occuper le même moment de la durée, peuvent coexister chronologiquement. Ils excluent la décomposition en un avant

et un après, c'est-à-dire la succession qui est l'essence du temps parce qu'elle est l'essence du mouvement.

d. L'École s'objectait à elle-même le cas des formes actives qui se propagent par rayonnement comme la chaleur et la lumière, mais dont l'intensité diminue avec la distance. Elle avait remarqué la persistance de la forme à travers les étapes parcourues et la dégradation régulière de l'intensité. Elle disait que la propagation avait lieu alors *uniformiter-difformiter.*

Ne semble-il pas, en effet, qu'au lieu de cesser instantanément, indivisiblement, comme le veut la théorie de la corruption, ces qualités cessent par affaiblissement progressif, graduel, divisible, ou mieux se propagent indéfiniment. On répondait en invoquant la théorie du *minimum.*

De même qu'en-deçà d'une certaine quantité de matière, la forme substantielle cesse d'opérer et d'exister, de même au-dessous d'une certaine intensité dans l'impulsion, le patient cesse de recevoir communication de la qualité, et l'agent cesse de communiquer la qualité reçue.

La puissance active et la puissance passive ne fonctionnent qu'entre certaines limites déterminées par la détermination même de la forme qui constitue les substances matérielles. La détermination de la forme imposait des limites à la quantité. La raison apportée par saint Thomas pour la quantité était étendue par ses disciples à la qualité, proportions gardées (1). La limite supérieure *versus magnitudinem* est facilement concevable. La limite inférieure *versùs parvitatem* ne s'impose pas moins, elle découle des mêmes exigences.

La détermination ne proviendra pas de l'objet de la puissance : on peut toujours concevoir un objet plus petit qu'un objet donné. C'est donc du côté de la puissance que devra se

(1) S. Thomas : I p., q. vii, a. iii et iv. J. de Saint-Thomas : I p., q. XV. Repugnare infinitum intensivum in qualitate.

« Manifestum esse quod in omnibus quæ sunt secundum naturam est certus terminus et determinata ratio magnitudinis et augmenti, sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et quantitas. »

« Quod determinatio quantitatis in naturalibus est ex forma quæ est principium speciei magis quam ex materia. » S. Thomas : *De anima*, II, I, q. vii, art. iii.

tenir la détermination ; elle comportera un minimum d'activité ou de passivité qui lui est imposé par la nature de la forme substantielle.

Soit donc qu'à un moment donné la chaleur ou la lumière ne soient plus assez intenses pour impressionner le milieu, ou pour être transmises par lui, elles cessent purement et simplement de se propager (1). Cette cessation a lieu comme toute corruption de forme, qu'elle soit une forme active ou une forme non active, c'est-à-dire instantanément.

Transportons maintenant ces quelques notions dans le domaine des sciences modernes et voyons la réaction mutuelle qui va s'opérer entre les affirmations de la théorie et les assertions de l'expérience.

II

INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE DE LA SCIENCE DE L'ÉNERGIE

Revenons à notre point de départ, et reprenons dans le même sens le même chemin, mais cette fois un traité de Physique moderne élémentaire à la main.

Nous serons surpris des résultats de la confrontation. Les faits scientifiques s'adaptent merveilleusement aux thèses essentielles du péripatétisme, et les illustrent brillamment. Les retouches ne concernent que le détail et l'accessoire des théorèmes.

Je répète que je ne prétends pas être complet dans cette exposition.

Procédons de suite à une identification qui en entraînera d'autres, et qui est elle-même d'importance.

Nous pouvons ramener le concept de l'*énergie physique* au concept de l'*acte* aristotélicien (2).

(1) « Quod non omnia calefacta et illuminatio possunt alia calefacere et illuminare, sic enim illuminatio et calefactio essent in infinitum. » S. Thomas, *S. Th.*, L. II, q. v, a. VI, a, 2. — J. de Saint-Thomas, III, p. 636.

(2) On remarquera que les mêmes idées commandent les mêmes expressions verbales, quelle que soit la distance des temps et la différence des mentalités.

Le corps qui reçoit de l'énergie était avant de la posséder dans un état de privation, mais aussi dans un état de puissance, vis-à-vis d'elle.

L'énergie surgit. Il est en acte. Et cet acte se détache sur la puissance comme la réalité sur la non-réalité.

La preuve en est que l'énergétique prend la mesure de cette réalité. Elle a créé l'instrument de mesure de l'*énergie :* elle la jauge en elle-même ou dans son effet propre, par exemple, la quantité de chaleur par la dilatation du mercure dans le thermomètre ; ou bien elle mesure son équivalent, par exemple, la quantité de travail mécanique engendré par la quantité de chaleur équivalente ; ou bien elle utilise la loi de la conservation de l'énergie qui permet d'apprécier la quantité d'énergie engendrée d'après la quantité d'énergie de même forme ou de forme différente consommée (1). Ainsi l'énergétique est en état de mensurer avec une rigueur mathématique l'*acte* physique partout où il succède à la puissance (2).

Ajoutons comme il convient que, si toute énergie est un acte

Aristote qualifiait l'état du corps en acte, en possession de sa qualité ou de sa forme physique définitive, par opposition à l'état potentiel, d'ενεργικος.

(1) Nous avons exposé ici même (*Le sens métaphysique de la loi de conservation de l'énergie. Revue de Philosophie, septembre* 1913) l'économie de la loi de conservation de l'énergie.

Nous plaçons l'énergie qui disparaît dans l'agent générateur de l'énergie qui apparaît. Son énergie s'épuise dans la mesure où il travaille, et *parce qu'il* travaille. C'est qu'un agent fini ne peut pas communiquer indéfiniment parce qu'il ne peut pas communiquer au-delà de ce qu'il possède. Et il communiquerait plus qu'il n'a s'il ne s'épuisait pas en communiquant. Et en effet, s'il ne s'épuisait pas, la condition nécessaire pour communiquer serait toujours réalisée.

Ces vues ne sont pas particulières au philosophe : elles sont entrées dans le domaine public de l'enseignement scientifique.

« M. J. Perrin fait remarquer que le principe de conservation donne une forme sous laquelle se laisse expérimentalement saisir la causalité, et qu'il nous enseigne qu'un résultat doit s'acheter au prix d'un effort déterminé.

On peut en effet avec M. Perrin et M. Langevin, le présenter d'une façon qui mette en évidence ce caractère en l'énonçant ainsi : « Si au prix d'un changement C, on a pu obtenir un changement K, on n'obtiendra jamais pour le même prix, quel que soit le mécanisme utilisé, tout d'abord le changement K et en surplus un autre changement, à moins que ce dernier ne soit de ceux dont on sait par ailleurs qu'ils ne coûtent rien à produire ou à détruire. »

(*La Physique Moderne,* Lucien Poincaré, p. 71.)

(2) On n'a peut-être pas assez utilisé dans les ouvrages de vulgarisation ces données de l'énergétique, pour légitimer le principe : *Omne quod movetur ab alio movetur* », et pour rénover l'argument de l'existence de Dieu tiré du *mouvement.*

au sens péripatéticien du mot, tout acte physique n'est pas une énergie au sens physique du mot. Il y a l'acte des substances spirituelles, il y a l'acte pur, il y a la forme substantielle des corps.

L'énergie physique est un acte de l'ordre des accidents, dans le monde des corps.

Cette première identification en entraîne d'autres par voie d'équivalence.

Si l'énergie des Physiciens est une actualité philosophique, elle est, ainsi que l'exige la synthèse péripatéticienne, une *forme*, soit une forme active, soit une forme non active, suivant qu'elle dispose ou qu'elle ne dispose pas les corps à agir ou à produire du travail.

C'est ce principe déterminant qui se tient du côté opposé au principe d'indétermination ou de potentialité qu'est la matière première.

La forme non active actue la puissance passive. La puissance active en acte ou en exercice répond de tous points au concept de *force* que les Physiciens emploient dans leurs divers traités.

Comme actualité d'une puissance passive, ou d'une puissance active, *actualitas virtutis* (1), l'énergie modifie et, nous allons le dire à l'instant, perfectionne, *perficit,* le sujet où elle réside, et à ce titre elle rentre dans le prédicament de la qualité. Le Physiciens sont obligés eux-mêmes de recourir à ce vocable, et de faire la distinction de l'activité et de la non-activité des énergies (2).

Reprenons point par point la définition du mouvement, avec le commentaire que peut fournir l'énergétique.

1. *Actus.* C'est bien un mobile en mouvement, ce corps dans lequel, sous l'influx d'une cause efficiente, monte le niveau de l'énergie, ce corps qui s'échauffe, qui s'électrise, qui se dilate, dont la vitesse s'accroît.

Il n'est plus au repos, à l'état de privation, de simple potentialité, il est le théâtre de quelque événement.

(1) St Thom. I. q. 54. a. I.

(2) Une énergie non-active sera par exemple la chaleur communiquée à une masse d'eau, et considérée à cet instant logiquement concevable, où elle anime l'eau avant de rayonner au dehors.

2. *Actus imperfecti.* La traduction s'impose. Le niveau de l'énergie monte dans le corps, c'est qu'elle ne le remplit pas encore, c'est qu'elle n'occupe pas toute sa capacité réceptive, c'est qu'il y a une marge (*latitudo*) entre le niveau actuel et le niveau maximum auquel elle s'arrêtera. Le mobile est capable d'un progrès énergétique ultérieur. Il est en train d'en franchir les étapes. Il est physiquement inachevé.

3. Vous pouvez suivre par le regard les termes, les étapes successives de cette marche ascendante, de cet envahissement de la potentialité, sur le cadran gradué où elles s'inscrivent, le manomètre, le thermomètre, génériquement parlant, le *dynamomètre,* l'instrument de mesure de l'énergie.

Les degrés se succèdent, et ils forment des stades d'un progrès indiscutable.

Si vous en doutez, considérez la quantité nouvelle d'énergie qu'il a fallu sacrifier pour se procurer (1) ce nouvel élan de la qualité physique. La loi de la conservation est le code qui fait autorité en la matière.

Ces degrés successifs dans l'ascension de l'énergie [me permettrait-on un néologisme, *l'énergissement?* (2)] sont physiquement, donc ontologiquement distincts les uns des autres comme le moins et le plus (3).

Leur distinction entraîne leur multiplicité, et leur multiplicité implique leur divisibilité, et motive l'introduction des mathématiques dans l'analyse du phénomène physique.

4. Comment douter que la crue de l'énergie soit continue?

(1) « Sur les causes physiques de ces phénomènes psychologiques (perception de la continuité) nous n'avons besoin de donner que de courtes indications. Il s'agit, pour tous les faits que nous éprouvons, d'un changement d'état physico-chimique donné dans les appareils des sens et dans l'organe central.

« Maintenant un évènement de ce genre exige toujours une certaine somme, parfois très petite, de travail, ou pour parler plus exactement, d'énergie, sans quoi il n'a pas lieu. » W. Ostwald. *Lib. cit.*, p. 101.

(2) Cette expression d'énergissement a d'abord l'avantage de la brièveté, elle a surtout celui de distinguer le fait de la crue de l'énergie en général du phénomène spécial de déplacement local ou de changement de lieu.

(3) La doctrine physique infirme le nominalisme qui se refuse à distinguer le mouvement de son sujet et de son terme.

Le sujet en mouvement se distingue du sujet au repos, comme le plus se distingue du moins, et le sujet au terme de sa course se distingue du sujet en mouvement, comme une réalité moindre se distingue d'une réalité plus riche.

Les arrêts, les états stationnaires, les intermittences de repos, sont notées au cadran dynamométrique.

Les limites extérieures du mouvement, ces mystérieux indivisibles, sont en quelque sorte devenus perceptibles. Ils sont enregistrés par les instruments de précision. Quand l'aiguille s'arrête, quand le mercure cesse de monter dans le tube, le mouvement a pris fin ; l'énergie, ou bien l'acte, ou la forme ou la qualité occupe dans la potentialité du sujet toute la place qu'il peut occuper, étant donné l'impulsion reçue ou la communication d'énergie faite par l'agent.

Ce sont les Anglais qui ont appelé le baromètre un instrument philosophique.

Voilà des définitions, qui pour être philosophiques, ont de quoi faire tressaillir d'aise les Positivistes dans leur tombeau.

Aristote peut bien faire du mouvement et de sa continuité l'objet formel des Sciences de la nature (1) puisque, d'après l'énergétique, tous les phénomènes physiques sont fonction du temps, c'est-à-dire soumis au régime de la succession et de la divisibilité.

Ainsi nous voici en présence d'une équivalence définitive. Tout fait physique tributaire des Sciences de la Nature, qui consistera dans une crue ininterrompue de l'énergie, se rapportera trait pour trait à la notion du mouvement tel qu'Aristote l'a définie il y a quelques milliers d'années.

Ainsi identifié, le mouvement déborde les frontières injustes du déplacement local dans lesquelles l'usage moderne l'avait parqué.

(1) Grâce à leurs instruments de mesure, les sciences ont poussé très loin, bien au-delà du seuil psychologique, la différenciation des états du continu. Lorsqu'on connaît un nombre de points suffisamment rapprochés, on déduit les intermédiaires. On donne le nom d'interpolation à cette méthode. « On reconnaît sans discussion que l'on doit aboutir à un résultat d'autant plus exact que les points connus sont plus voisins l'un de l'autre, et que la ligne se développe sous une forme plus simple. » Ostwald. *Op. cit.*, p. 113. Ostwald indique le sens des tendances des Sciences de la Physique mathématique comme de la Physique expérimentale : « Nous avons une raison de donner le caractère de continuité à un nombre de plus en plus grand de choses, avec le progrès de la connaissance.

« L'ensemble de notre connaissance aboutit à cette idée qu'il y a pour nous utilité à aborder toute chose en faisant l'hypothèse de continuité. *Natura non facit saltus.* »

Le voici réhabilité en compréhension et en extension.

Non seulement il a son assise physique, mais il occupe toute l'étendue du domaine des sciences de la nature, et il en est l'évènement essentiel depuis surtout qu'une science de synthèse a conféré aux sciences particulières une unité organique en réunissant dans une même perspective les caractères communs à toutes les forces de la nature.

La Science de l'Énergie manque du terme générique qui exprime le fait commun de l'accroissement de l'énergie. Elle peut adopter le terme péripatéticien.

Mieux que cela, elle manque des ressources conceptuelles que la philosophie d'Aristote peut lui fournir en abondance : qu'elle se mette à l'école d'Aristote.

*
* *

L'étude philosophique de la continuité ne présente pas moins d'intérêt, entreprise à la lumière de la Science de l'énergie. Sur la notion du changement en général et sur la classification des changements d'après la nature de leurs termes, la Physique n'a rien à dire ; elle n'a qu'à prêter attention et à bénéficier, s'il y a lieu, des enseignements du philosophe (1).

Les deux cas de continuité présentés par l'École sont susceptibles d'un contrôle scientifique minutieux et donnent lieu à des rectifications. L'École les offre comme des données expérimentales, qu'elle interprète philosophiquement.

Le premier cas du passage d'une qualité à une qualité contraire n'est pas soutenable expérimentalement au moins pour les exemples communément apportés par les scolastiques.

Dans le passage du froid au chaud et réciproquement, il n'y a pas évolution d'une forme à une contraire, d'une énergie à une énergie contraire.

(1) Il n'est pas oiseux cependant de remarquer que les sciences ne contredisent aucune des conclusions du Stagyrite dans les rapports qu'elles peuvent avoir avec l'expérience. Aussi ne peuvent-elles pas prouver qu'il n'y ait pas instantanéité dans la génération et la corruption, dans les phénomènes par conséquent de l'avènement et de la disparition de l'énergie, lorsqu'il y a passage de la privation à la qualité. Le phénomène du choc, de l'attraction électrique de l'induction, de la fusion dite brusque, etc... semblent tout au contraire suggérer l'instantanéité.

Le blanc et le noir peuvent être considérés peut-être comme des contraires, mais pas le froid et le chaud.

Pour un physicien moderne, le froid et le chaud ne sont que des degrés différents de la qualité, du plus et du moins dans le déploiement de la même énergie physique. L'énergétique actuelle n'admet pas qu'il y ait acquisition d'énergie dans le refroidissement, condition nécessaire pour l'opération du changement de forme, le mouvement étant spécifié par son terme, doit atteindre à son point d'aboutissement une plus-value ontologique. Le refroidissement ne peut pas se définir par un accroissement d'énergie : *actus imperfecti.*

La coexistence, admise couramment par les scolastiques, du froid et du chaud dans la même portion de matière, même dans des proportions limitées, tempérées, *in gradibus remissis*, n'est pas admise par les physiciens.

Le corps froid ne rayonne pas le froid dont il est le siège. Entre deux couleurs qui voisinent sur le spectre, on peut admettre une contrariété qualitative, en ce sens qu'elles ne sont pas comme le chaud et le froid des variétés de la même énergie, et qu'elles se distinguent comme les chiffres qui représentent le nombre caractéristique de leurs vibrations par seconde. Ces chiffres ne comportent pas de degré. *Formæ sunt sicut numeri.*

Les nuances intermédiaires entre deux couleurs classiques sont des qualités distinctes, et contraires par conséquent, si l'on s'en tient à leur doublure mécanique.

Le passage de l'un à l'autre est instantané et répugne à la divisibilité. Seule l'intensité d'un mouvement lumineux représenté par l'amplitude des vibrations du milieu lumineux ou de la source, donne lieu à des différences de degré.

Pas de superposition possible des couleurs ou des nuances : elles sont rigoureusement incompatibles même à une faible intensité comme les longueurs d'onde des mouvements correspondants.

Elles ne se prêtent en rien à ces variétés et à ces subdivisions chromatiques admises par les Scolastiques et nécessaires pour constituer la continuité.

Il ne serait pas indifférent de savoir si les doctrines physiques

actuelles présentent des spécimens de mouvement pour passage d'une qualité à une qualité contraire, ou s'il faut renoncer à ce type de mouvement comme à une pure construction mentale désuète.

Que penser de la loi qui en forme la trame fondamentale, de la compatibilité des contraires *in gradibus remissis* et de leur incompatibilité *in gradibus intensis ?*

La question mériterait un examen approfondi : je ne fais que signaler trois ordres de faits qui semblent rentrer dans le cadre péripatéticien.

Je m'y arrête juste assez pour montrer l'intérêt que peut présenter l'analyse philosophique des lois physiques.

Les phénomènes de *transformation de l'énergie* répondent-ils au signalement ? Ils présentent continuité, apparition et et disparition graduelle d'énergies de formes différentes, et coexistence provisoire de ces formes dans le même mobile. Mais il n'y a pas contrariété entre les formes : il faudrait pour cela que la chaleur et le mouvement, dans le cas de la transformation d'énergie calorifique en mouvement, fussent entre elles comme deux couleurs, ou deux sons, ou deux déplacements : elles ne sont pas contraires, elles sont disparates (1).

Le *mouvement pendulaire* répond-il mieux au signalement du mouvement scolastique ?

Le pendule est sollicité par la pesanteur : il est le siège d'un mouvement qui va s'accélérant jusqu'au bas de la course, au moment où la composante tangentielle, la seule qui soit efficace est annulée. Mais à ce moment, le pendule est animé d'un mouvement d'inertie, il est en acte : il possède par lui-même une certaine vitesse contre laquelle va lutter la pesanteur qui s'exerce maintenant en sens inverse et qui finira par détruire le mouvement ascensionnel du pendule.

(1) Et puis la disparition de la chaleur et l'avènement de l'énergie mécanique ne se produisent pas en vertu du même et unique processus de causalité (*una processio causalitatis*) puisque l'une ne fait que conditionner l'autre, et que l'avènement de l'énergie mécanique n'est qu'un phénomène de réaction propre de la vapeur, réaction qui est déterminée du dehors par l'état de température auquel se trouve cette même vapeur. Le foyer ne fait directement qu'échauffer, et indirectement dilater la vapeur. D'ailleurs les deux énergies ne coexistent pas, ou du moins elles n'ont qu'une simultanéité *in instanti* puisque l'une ne peut se produire qu'aux dépens de l'autre.

Le pendule est donc pendant un certain temps le siège de deux énergies de nature mécanique de sens contraire, dont l'une triomphe définitivement de l'autre, qu'elle réduit peu à peu jusqu'à l'annihiler.

La ressemblance n'est qu'apparente. Ce n'est pas le cas posé par les scolastiques de la même cause qui, éliminant une énergie, en engendre une autre, puisque le mouvement du pendule aboutit au total à une privation d'énergie au point terminus de sa course. Il y a en réalité rencontre et lutte dans la même masse de deux forces contraires : la pesanteur en est une et la vitesse acquise du pendule au moment de l'annulation de sa composante positive tangentielle, en est une autre.

Il n'y a pas unité du *processus causal.* Remarquons en passant que le mouvement pendulaire est le type du mouvement de propagation de la plupart des qualités physiques, le son, la lumière, le type du mouvement dans un milieu élastique.

Voici un mobile en mouvement qui n'est plus sollicité par aucune force extérieure, et qui n'est plus animé que d'une vitesse acquise : il n'est plus en état d'énergissement : il est en acte d'énergie mécanique.

Survient une force extérieure qui agit sur lui et qui le sollicite dans une direction différente et qui, finalement, triomphe de la force d'inertie en imposant au mobile sa vitesse et sa direction.

Ici, le processus causal est unique : le mobile pendant un temps défini est le siège de deux énergies dont l'une finalement élimine l'autre.

Est-ce la raison pour laquelle le changement de direction ne semble pas instantané?

Je n'ose trancher la question ni m'étendre davantage sur cette première sorte de continuité.

Si le premier cas de continuité est chimérique pour les applications qu'en faisaient les disciples d'Aristote, et s'il n'est susceptible que d'une vérification problématique dans l'état actuel des Sciences, le second cas au contraire est aux yeux des physiciens d'une réalisation perpétuelle et incontestable.

C'est le cas de la CRUE DE L'ÉNERGIE entre un degré et un

autre, entre deux termes positifs expérimentalement assignables.

C'est le cas vulgaire de l'échauffement, de l'accroissement de la vitesse et de la force vive, de la force élastique, de la dilatation d'un corps solide, etc. — Entre les points extrêmes de l'évolution s'échelonnent tous les intermédiaires formant une chaîne ininterrompue et dont les étapes désignées sont en nombre fini, mais dont les stades indéterminés sont en nombre infini (1).

Les cas de continuité indiscutable sont donc tous compris sous la rubrique de l'*intensio* que l'École définissait un mouvement de l'imparfait au parfait.

Elle rangeait l'*intensio* au nombre des altérations qui toutes, d'après elle, se produisaient *per viam motûs*, et qui préludaient au changement substantiel. A ce titre, l'*intensio* était une des dispositions qui préparaient la matière première à l'éduction d'une nouvelle forme.

La Physique moderne n'a pas retenu ce rôle pour tous les cas où l'*intensio* se produit. Elle a diminué considérablement la fréquence des générations substantielles (2) et elle confère à l'*intensio* une valeur propre et une situation indépendante qui a accru notablement son importance.

Toutes les spéculations des Péripatéticiens sur la matière y gagnent une recrudescence de force et d'actualité.

Mais la *remissio* qui s'accomplissait comme l'*intensio per viam motûs*, et qui en était la contre-partie puisqu'on la définissait *motus de statu perfectiori ad statum imperfectiorem*, que devient-elle dans l'état actuel des sciences? Elle était déjà une anomalie dans la classe des mouvements : considérée comme un mal nécessaire, elle s'abritait à l'ombre de la génération dont elle était l'étape indispensable.

L'Énergétique accentue le point de vue de subsidiarité et le transpose brillamment.

(1) Les divisions inscrites sur l'échelle de l'instrument sont les parties dites *aliquotes* du mouvement. Les subdivisions indéfiniment concevables sont dites parties *proportionnelles*.

(2) Ainsi ce que les Physiciens nomment actuellement les changements d'état, passage d'une substance à l'état solide, liquide ou gazeux, était réputé par les Scolastiques génération substantielle.

La connexité et la subordination subsistent, mais elles changent de nature.

L'agent calorifique se refroidit parce que — et dans la mesure où — il communique de la chaleur, ou produit du travail, ou fait surgir une forme quelconque de l'énergie.

La chaleur s'épuise dans la mesure où elle engendre (1).

Dans un monde fini où l'activité des agents est finie, les conditions d'exercice des agents physiques sont limitées, l'énergie de condition est nécessairement épuisable.

La *remissio* est donc de nécessité métaphysique dans l'agent borné qui a travaillé ; elle est la rançon des honneurs de la causalité.

De même qu'il n'agit et ne communique son énergie que *per viam motûs,* l'agent subit une déperdition d'énergie ou de qualité physique *divisibiliter* en passant par une série d'états de plus en plus dégradés.

(*A suivre.*)

M. GOSSARD

(1) Le sens métaphysique de la loi de Conservation de l'Energie. *Loc. cit.*, sept. 1913.

LA DOULEUR ET LE SENS DE LA VIE

D'APRÈS BLANC DE SAINT-BONET

POURQUOI LA DOULEUR ?

« La vie entière est dans ce fait. Tout nous sourit, tout nous encourage au premier pas ; puis tout se détourne et nous laisse seuls au dernier... Ceux qui ont traversé la vie vous le diront : à chaque pas, la source des joies diminue et le torrent de l'amertume se grossit... Affreux chemin ! Nos parents meurent, nos enfants nous quittent, la jeunesse a fui, l'âge s'écoule, les infirmités se présentent, l'espoir est loin, le cœur a perdu ses encouragements. Enfin, l'âme songe à partir, quand tout à coup l'idée s'éteint, le corps en s'écroulant l'écrase ; la nuit se fait... Le vide est là. »

Telle est l'existence humaine. Mettez-vous à la place de l'homme qui prend cette vie pour une vie réelle, et tout vous paraîtra un contresens dans ce monde.

Quoi ! l'homme, dont le bonheur est la fin suprême, est créé pour souffrir ? Être libre, il est contraint d'acheter sa vie au prix d'un labeur sans répit ? Être immortel, il est condamné à mourir ? « Mourir ! ce mot n'a point de sens. Finir ? parole stupide, s'écria Gœthe un jour : pourquoi finir ? fini et rien, c'est la même chose. Que signifie la glorieuse création, si ce qui est doit finir ?... »

Et puis Dieu ne peut créer un être pour qu'il pleure : si la douleur, si le travail et l'effort se trouvent dans l'œuvre de l'Infini, au cœur même de la création, ce doit être pour un motif d'une portée incalculable. « Ceux qui n'ont point com-

pris ces choses sentiront leur cœur se troubler, et la logique se briser dans leurs mains. »

*
* *

RÉPONSE DE BLANC DE SAINT-BONET

La logique veut, en effet, que la douleur ait sa raison d'être. Cette raison, l'incrédule est impuissant à la fournir. « Au milieu de l'éternelle illusion qui nous enveloppe, une seule chose est certaine, c'est la souffrance. Elle est la pierre angulaire de la vie. C'est sur elle que l'humanité est fondée, comme sur un roc inébranlable. Hors d'elle tout est incertitude. Elle est l'unique témoignage d'une réalité qui nous échappe. Nous savons que nous souffrons, et nous ne savons pas autre chose. » Ainsi parle Anatole France (1), qu'on trouve toujours le premier sur la route de tous les doutes et de tous les sophismes destructeurs. Et, quelques lignes plus loin, il ajoute : « L'humanité a la conscience obscure de la nécessité de la douleur. Elle a placé la tristesse pieuse parmi les vertus de ses saints. Heureux ceux qui souffrent, et malheur aux heureux ! Pour avoir poussé ce cri, l'Évangile a régné deux mille ans sur le monde. »

Comment l'Évangile a eu cet empire, dont s'étonne Anatole France, Blanc de Saint-Bonet va nous l'expliquer, en donnant au problème de la douleur une solution basée sur la seule *raison raisonnante*.

Exposons d'abord brièvement sa thèse. Elle est tout entière contenue dans cette phrase de l'avant-propos de son livre sur *La Douleur* (2) : « Il faut être pour se donner ; et, pour vivre éternellement, il faut que cette personnalité se fonde par le mérite. »

Le mérite, telle est l'ultime raison d'être de la douleur et de son diminutif, le travail, la lutte, l'effort. Mais il en est d'autres.

(1) *Vie littéraire*, tome I, p. 335.

(2) Publié en 1849, réédité par la Maison de la Bonne Presse (5, rue Bayard) en 1897. Les présentes notes sont en majeure partie tirées de cet ouvrage.

L'homme, présentement, naît indigent et faible, — faible de corps, d'intelligence, de cœur, de volonté. Le travail forme son corps, son intelligence, sa volonté et entr'ouvre son cœur au sacrifice, à l'amour qui se donne. La douleur agit dans le même sens et complète l'œuvre du travail, — de sorte que, par ces deux agents, l'homme s'achève, parvient à se constituer une personnalité maîtresse d'elle-même.

Maintenant l'homme *est*. Libre de ses actes, il peut ou continuer d'exister pour lui, ou vouloir se donner à son Créateur, afin de rentrer dans l'Infini pour lequel il a été créé (1).

Ici interviennent encore le travail et la douleur, qui amènent l'homme d'abord à la résignation, acte de soumission « volontaire » à ce que Dieu demande de lui, puis au renoncement.

La *résignation* n'est qu'un premier pas vers l'Infini. La plupart des hommes ne vont pas plus loin, mais Dieu leur en tient compte, en raison des souffrances qu'ils ont acceptées sans révolte ni découragement (2).

Pour que le don de l'homme soit complet, il faut qu'il détruise tout ce qui met en lui entrave au véritable amour, tout ce qui l'attache à lui-même et à ce monde. En cela consiste proprement le *renoncement*. « N'importe-t-il pas que Dieu trouve l'âme toute vide d'elle-même, de ses choix, de ses désirs, de ses forces, de ses inclinations, de toutes ses petitesses (3) ? »

Alors la place est faite pour l'Infini, et il subsiste seulement le *mérite* qui donne à l'homme le droit d'entrer dans l'éternelle Béatitude. « Un jour, les mondes se dissoudront, et il n'existera que les âmes. De l'être créé, il ne restera plus que le mérite, étoile incandescente qui doit briller aux Cieux. »

(1) Voir : *L'homme, sa nature, sa loi, sa destinée*, d'après Blanc de Saint-Bonet, *Revue de Philosophie*, 1er avril 1914.

(2) « La résignation, dit le P. Monsabré, est le minimum de la souffrance chrétienne. Notre-Seigneur la demande à tous les chrétiens... »

(3) Cette thèse revient à celle que Mgr d'Hulst résume en disant : « Toute la philosophie chrétienne consiste dans ces mots : Il faut se soumettre, il faut aimer. »

En un mot, Dieu « crée l'homme le moins possible », afin de lui permettre de se créer lui-même et de mériter par ses efforts le bonheur auquel il est appelé. La douleur et le travail sont les agents de cette édification de l'être humain et les conditions de son mérite.

Ceci dit, approfondissons avec Blanc de Saint-Bonet le rôle de la douleur, celui du travail, et le sens de la vie.

*
* *

FRUITS DE LA DOULEUR POUR CETTE VIE ET AU-DELA

Abstenons-nous de peindre la douleur : indiquons seulement ses effets psychologiques.

Approchez de l'homme altier que la douleur vient d'atteindre. Dans son orgueil, il ne vivait que de lui seul et méprisait tous les secours. A cette heure sacrée, il vous accueillera avec reconnaissance et se soumettra avec résignation. Jugez combien d'humilité est née de la douleur ! — Approchez également du cœur insensible que la douleur vient de briser. Dans sa dureté, il repoussait la sympathie. Maintenant, il vous appelle, il se donne à vous et vous demande avec effusion que vous l'aimiez un peu. Jugez combien d'amour est né de la douleur ! — Or, l'humilité et l'amour étant le contraire exact de l'orgueil, ici l'orgueil est étouffé par la douleur.

Chez les hommes qui ont vécu à l'abri de la peine et de l'épreuve, les sentiments et les affections ne sont que de surface. Ils peuvent montrer cette sorte d'affabilité banale qui s'efface au moment où elle naît ; ils ne connaissent point cette large sympathie qui pénètre les cœurs pour y porter l'exquise consolation. C'est ce qui fait dire que le bonheur rend égoïste. Mais que le malheur touche cette âme qui n'a jamais aimé qu'elle-même, il lui apprendra à compatir. Ici l'égoïsme est étouffé par la douleur.

Qui saurait compter les richesses de la douleur ? « Le bonheur, dit le livre de la Sagesse, fait des monstres, et l'adversité fait des hommes. » Seule, en effet, la douleur entre assez avant dans l'âme pour l'agrandir. Elle y met cette inten-

sité de vie qui fait les hommes supérieurs dans les sentiments comme dans les entreprises. « Les hommes n'ont ordinairement de valeur que de deux manières : ou ils ont beaucoup reçu de la vertu des ancêtres, ou beaucoup acquis par la douleur. » N'est-ce pas elle qui, dans ce monde affligé, a réussi à préparer le plus grand nombre de saints, de héros, d'hommes de génie et d'excellentes familles ?

Dieu envoie la douleur aux âmes pécheresses, aux âmes tièdes et aux âmes parfaites. Aux âmes pécheresses, afin de leur donner un prétexte à son infinie miséricorde, et pour les détourner du monde, auquel elles sont trop fortement attachées par les circonstances de naissance, de fortune ou d'affection. « Quelquefois même, lorsque l'épée est entrée jusqu'à la garde, l'homme rencontre l'exquise joie qui existe au fond de l'extrême douleur, et, sentant que c'est la main de Dieu qui vient de frapper, il se retourne pour la baiser. » Il envoie la douleur aux âmes tièdes, afin de les conduire plus avant dans son cœur. Aux âmes parfaites, pour ennoblir de plus en plus leur effort, en les faisant expier et mériter pour celles qui ne méritent pas.

« Vous qui souffrez, n'ayez aucun regret ; si votre conscience est sans reproche, vous travaillez pour ceux de vos pères ou de vos frères dont la patience n'aurait point su expier comme la vôtre. Vous voulez bien aussi savoir ce qu'est la reconnaissance dans les cieux !

« Réjouissez-vous donc, car, peut-être, beaux comme des saints, vous portez, fixé sur vos épaules par le nœud de la réversibilité, un manteau de douleur renfermant l'avenir de beaucoup d'âmes que vous ne connaissez pas encore, mais que vous reconnaîtrez en Dieu !

« Croyez que par la liberté humaine, il s'opère une grande chose dans le temps, puisque toute une Éternité est en partie fondée sur un si faible point. Vous qui souffrez, consolez-vous, consolez-vous ! pourriez-vous oublier ces mots : BIENHEUREUX CEUX QUI PLEURENT ! »

Vous qui souffrez, soyez pleins de confiance en la douleur.

« Ou elle travaille à fortifier en vous une volonté dont vous aviez besoin pour accroître votre personnalité devant Dieu, ou elle s'applique à agrandir en vous un cœur qui contiendra au Ciel une plus grande quantité d'amour. »

Si l'homme avait montré, premièrement, assez de volonté pour s'imposer de lui-même les efforts nécessaires à la formation de sa personnalité, et, secondement, assez de cœur pour s'imposer les sacrifices nécessaires à la formation de son amour, la douleur n'eût pas existé. Mais la volonté et le cœur, ces deux pôles de l'homme, s'étant amollis, la douleur a dû venir, comme un feu âpre, ranimer une volonté expirante et rallumer un amour qui s'éteint.

Il semble que la vie ait besoin de se voir comprimée comme un ressort pour retrouver sa force. La douleur réveille son énergie de réaction. La volonté se couche-t-elle dans la paresse ? La douleur pèsera sur elle de tout son poids, l'obligeant à soutenir un fardeau que cette fois elle ne peut rejeter. Le cœur s'enfonce-t-il dans l'orgueil ou dans l'égoïsme ? La douleur le brisera jusqu'à ce qu'il tombe de lui-même dans l'attendrissement que demande l'amour. Ainsi, par le moyen de la douleur, la volonté et l'amour rentrent en l'homme et reprennent leur élan vers la vie absolue.

Enfin, après bien des luttes, la douleur amènera la patience, la résignation ; elle amènera le renoncement. La patience, la résignation est le triomphe de la volonté ; le renoncement est l'acte suprême du cœur, dans lequel l'amour subsiste le jour où il a tout abdiqué. Alors l'âme est une force pure ; elle apporte un amour parfait. Les étais sont tombés ; l'homme reste debout, il est créé, prêt à commencer son immortalité.

*
* *

LE TRAVAIL, LOI DE LA VIE

L'homme naît mou et superbe : la faiblesse de sa volonté le fait paresseux ; capable d'agir, il croit pouvoir se mouvoir sans contrainte, d'où son orgueil. L'homme naît égoïste ; à peine

son cœur prend-il conscience de soi-même qu'il commence à s'aimer sur un point ; complaisamment il s'y arrête et s'y concentre ; de ce point part l'égoïsme qu'il est appelé à détruire.

Laissé à lui-même sur le premier degré de l'être, l'homme y serait tout naturellement resté. Mais voyez comme la vie est merveilleusement graduée : avec quel art elle prépare la formation de cet être qui n'existe encore qu'en puissance !

L'homme naît mou et superbe. « Il faut donc que le premier sentiment de la vie soit un besoin, que son premier pas soit un acte de dépendance en même temps qu'un effort. De là, la faim, obligeant l'homme à se soumettre pour conserver son existence.

« La faim devient la mère du travail... Dès lors, l'homme ne cesse d'éprouver le besoin de l'être et ne pourra le satisfaire qu'en employant sans paix ni trêve ses organes et sa volonté.

« Comme l'Infini sait bien s'y prendre ! Arrêtons-nous devant cet homme frappant de la pioche ou du marteau depuis le matin jusqu'au soir (pensons que Dieu le voit), puis admirons ce qui se passe ! Pas une seconde sans un mouvement, pas de mouvement qui ne soit un acte, et pas d'acte qui ne soit un effort... nous avons compris l'homme. Il faut le tirer du néant ! Le travail est le cric qui soulève peu à peu notre volonté... Otez le travail, ôtez la faim qui le provoque et essayez de concevoir l'homme sur la terre ! »

Ainsi le travail tire l'homme de sa mollesse native, et le construit sur tous les points de son âme et de son corps ; en même temps, il le maintient dans la position du relatif vis-à-vis de l'Absolu. Mais là n'est pas tout. Le grand point est que l'homme sorte de lui-même pour s'orienter vers l'Infini. C'est encore le travail qui va y pourvoir.

Dans tout effort, comme dans toute douleur, il y a un certain degré de résignation et un germe de renoncement, qui amènent doucement l'homme au sacrifice d'une partie de ses aises et de son égoïsme (1). Ainsi le travail fait les premiers

(1) La femme arrive plus aisément que l'homme au sacrifice. Il semble que, dans le plan de la création, l'homme doive se former plus spécialement par le travail, la femme par l'amour, par le dévouement.

pas de l'amour : il habitue l'homme à sortir peu à peu de lui, jusqu'à ce que l'amour opère ce mouvement complet en le portant dans autrui.

Effort, sacrifice, ces deux mots résument l'existence de l'homme qui aspire à se prolonger dans l'Infini.

A ses débuts dans la vie, l'homme serait presque toujours incapable de sacrifice : sa volonté est trop faible, son cœur trop épris de lui-même. Le travail obvie à tout. Il agrandit la volonté, il élargit la source du cœur ; pour peu que la douleur le seconde dans cette œuvre libératrice, arrive un jour où naît le besoin du sacrifice. Par cet acte où l'être offre son être, l'homme développe alors, d'une manière suprême, à la fois sa volonté qui constitue sa personne, et son amour qui le constitue pour l'Infini. Il est achevé, prêt à se donner à son Créateur.

*
* *

LE SENS DE LA VIE

« Race d'Adam, vous croyez travailler pour la terre et vous cultivez le Ciel... La vie n'est faite que pour offrir la lutte au libre arbitre et déployer les mérites de la personne. »

Notre égoïsme ayant plusieurs degrés, plusieurs caractères, suivant la manière dont il se met à s'aimer, il faut que sur chacun de ces degrés l'âme passe par l'épreuve. C'est pourquoi, en arrivant au monde, elle y rencontrera des objets offerts aux instincts d'orgueil, de luxure, de gourmandise, d'avarice, de colère ou de paresse qu'elle nourrit au plus profond d'elle-même.

« Les hommes sont plus à leur place qu'on ne pense ; mais qu'il faut d'humilité pour l'avouer ! » En fait, chacun d'eux naît dans la position la plus avantageuse pour sa formation, et, dans sa profession, trouve ordinairement devant lui le vice qu'il aura à combattre pour s'élever dans l'échelle du mérite. Ne sera point marchand, par exemple, celui qui n'a pas le goût exagéré du gain ; valet, celui qui n'a pas tout son orgueil à contenir.

Ses vertus mêmes seront mises à l'épreuve. Est-il patient ? Autour de lui des motifs d'irritation seront semés à profusion. Est-il chaste ? il se verra forcé d'atteindre une abnégation qui paraît au-dessus de ses forces. Est-il humble ? il sera arrosé d'épreuves que l'orgueilleux ignorera, car il ne pourrait les porter... « L'homme ne saurait goûter la paix plus d'un jour. Dès que la vie ne lui coûte rien, elle lui devient inutile. »

Il faut nous y attendre. En tout Dieu prendra les plus grands soins de notre gloire et nous mènera aussi haut qu'il peut. « Mettons donc notre joie à porter le moment présent avec tout ce qu'il renferme d'amertume ou de complaisance, de disette ou d'abondance, de répugnance ou de contentement, pour nous trouver dans l'ordre de la volonté de Dieu ; car cette volonté est celle de notre formation, de notre perfection, de notre préparation à la Félicité.

« Pour atteindre à sa perfection, l'âme n'a qu'à se livrer à l'action divine, qu'à y joindre son propre mouvement, qu'à se laisser diviniser comme elle s'est laissé créer...

« Ames sans nombre, franchissez toutes l'antique nuit par le vol du mérite, dépassez la région des ombres ; ne comptez ni les sueurs ni les larmes, et gravissez jusqu'en haut les parois de l'abîme : êtres libres, remontez le néant !... Atteignez vous-mêmes le doux rivage de la lumière ; pénétrez dans les champs de l'immortalité ; c'est là qu'on vous attend... »

Dr L. PASCAULT.

SUJETS DE DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES

PROPOSÉS AUX CANDIDATS AU BACCALAURÉAT

(Session Juin-Juillet 1914.)

PARIS

SECTION DE PHILOSOPHIE

1re Série. — 1. — En quoi se distinguent la science et l'art entendu au sens technique?

2. — L'histoire est-elle, dans son objet et dans sa méthode, une science comparable aux autres ?

3. — Expliquer cette pensée de d'Alembert : « Pour acquérir la sagacité, cette qualité première de l'esprit, deux choses sont nécessaires : s'exercer aux démonstrations rigoureuses et ne pas s'y borner. »

2e série. — 1. — Pourquoi doit-on respecter les lois, même quand on pourrait y désobéir impunément?

2. — Y a-t-il des devoirs facultatifs?

3. — Dans quelle mesure la valeur morale de l'acte dépend-elle de l'intention qui l'a inspirée?

3e série. — 1. — En quoi consiste et pourquoi s'explique la conscience de l'identité personnelle?

2. — Influence des états intellectuels sur le développement de la vie affective.

3. — Analyse psychologique de la sympathie.

SECTION DE MATHÉMATIQUES

1. — Le sentiment de la dignité personnelle. Son rôle dans la vie morale.

2. — Définir et analyser la notion de *justice sociale.* Quelles sont, au nom de cet idéal, les principales exigences de la conscience contemporaine?

3. — Nos devoirs envers nous-mêmes dérivent-ils uniquement de nos devoirs envers la société?

AIX

PHILOSOPHIE

1. — Qu'appelle-t-on personnalité humaine ? Quelles sont les conditions psychologiques de la personnalité ?

2. — Notre volonté influe-t-elle sur nos jugements ? Dans quelle mesure ? Comment ?

3. — Lorsque la psychologie use, pour caractériser divers aspects de notre connaissance, des termes qualité et quantité, que signifie au juste cette opposition et quelle en est, selon vous, la valeur ?

MATHÉMATIQUES

1. — L'importance morale de la culture littéraire.

2. — Le fait naturel de la diversité des nations a-t-il un sens moral qui contribue à légitimer le patriotisme ?

3. — Principe, rôle et limites de l'autorité dans la vie sociale.

BORDEAUX

PHILOSOPHIE

1. — Quels sont les caractères par où la connaissance scientifique s'oppose à la connaissance vulgaire ?

2. — Montrer que ce n'est pas le nombre, mais la valeur des observations qui permet l'induction légitime.

3. — « Le mot d'exception, déclare Renan, est antiscientifique. » Pourquoi ? Montrer au moyen d'exemples la fécondité scientifique de l'étude des exceptions apparentes.

MATHÉMATIQUES

1. — On a souvent soutenu que les principes de la morale sont immuables, quoique leurs applications aient varié et varient encore au cours de l'histoire. — Dites en quel sens vous acceptez ou repoussez cette idée.

2. — L'habitude de l'obéissance ne nuit-elle pas à l'initiative ?

3. — Chercher dans quelles limites nous devons accepter la responsabilité de nos actes. — Montrer quels inconvénients il y a pour le développement de la moralité à rejeter sur autrui la responsabilité de nos fautes.

CLERMONT-FERRAND

PHILOSOPHIE

1. — Différents sens du mot conscience en philosophie.
2. — De l'imagination reproductrice et de l'imagination créatrice.
3. — De l'attention et de la réflexion.

GRENOBLE

MATHÉMATIQUES

1. — L'imagination est-elle utile ou nuisible aux sciences?
2. — Quelle est d'après vous l'origine des points de départ de la démonstration mathématique : les définitions, les axiomes, les postulats?
3. — Qu'est-ce qui distingue la démonstration mathématique de la démonstration expérimentale?

LYON

PHILOSOPHIE

1. — Rapports de la conscience psychologique avec la conscience morale.
2. — Influence de la pensée sur le langage et du langage sur la pensée.
3. — De la Raison ; existe-t-elle à quelque degré chez *les animaux?*

MATHÉMATIQUES

1. — De la précision et de l'exactitude dans l'observation des phénomènes naturels.
2. — La science admet-elle des probabilités?
3. — Y a-t-il des esprits faux?

POITIERS

PHILOSOPHIE

1. — Les vérités mathématiques sont-elles des vérités d'expérience?
2. — Faire la part de l'expérience et de la raison dans l'induction.
3. — Rapport de la Logique et de la Psychologie.

MATHÉMATIQUES

1. — Du droit de punir.
2. — Quelle différence y a-t-il entre le plaisir et l'intérêt ?
3. — Rapports entre les deux notions de droit et de devoir.

RENNES

PHILOSOPHIE

1. — Qu'est-ce que la personnalité ? Quels en sont les éléments et comment est-elle constituée et organisée ?

2. — Faire voir la présence et l'importance des éléments moteurs dans la constitution de tous les faits de conscience : sensations, images, idées, attention, émotions, passions, instincts, volitions.

3. — Exposer quelques-uns des faits qui établissent l'existence en nous d'une activité inconsciente de l'esprit. Quelles sont les principales hypothèses proposées sur la nature de cette activité inconsciente ?

MATHÉMATIQUES

1. — Qu'est-ce qu'un fait scientifique ?
2. — Distinguer les différents types de vérités scientifiques.
3. — Rôle de la mesure et du calcul dans les sciences.

TOULOUSE

PHILOSOPHIE

1. — Les inclinations altruistes.

2. — Étudier ces propositions de William James : « Il n'y a pas d'amélioration possible de la mémoire générale et élémentaire. On peut simplement améliorer la mémoire se rattachant à des systèmes spéciaux d'associations... L'art de se souvenir, c'est l'art de penser... Quand nous désirons fixer un nouvel objet dans notre esprit, notre effort volontaire doit être moins de l'imprimer, de le retenir en nous que de le rattacher au contenu de notre esprit. »

3. — Étudier ces propositions de William James : « Une fois mise au centre de la conscience et retenue là, l'idée raisonnable exerce inévitablement ses effets, car les lois qui unissent notre conscience à notre système nerveux préparent l'action qui va se produire. Ainsi donc, notre effort proprement moral consiste à retenir fermement l'idée convenable... C'est l'effort d'attention retenant fortement une

idée qui, sans lui, serait chassée de la conscience par les tendances qui règnent dans l'esprit. *Penser* est donc, après tout, le secret de la volonté autant que celui de la mémoire. »

MATHÉMATIQUES

1. — Ressemblances et différences, accords et conflits de la sociologie et de l'histoire.

2. — L'idée d'évolution dans les sciences naturelles et dans les sciences historiques.

3. — Rapports de la connaissance et de l'action.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

E. Bruneteau : *De Ente et essentia divi Thomæ.* Texte latin, précédé d'une Introduction, accompagné d'une traduction et d'un double commentaire historique et philosophique. Un vol. in-16 de 160 pages. Paris, Bloud et Gay, 1914.

Entendons l'auteur lui-même nous dire comment il a conçu et exécuté son travail : « En face du texte latin non revisé, hélas ! d'après les manuscrits, on trouvera le texte français... Au bas des pages court un commentaire composé de pièces et de morceaux : ce sont des notes explicatives, plusieurs de caractère historique, car, toutes choses étant liées, il est utile pour comprendre un ouvrage de ne pas ignorer son cadre intellectuel... Après chaque chapitre, vient un commentaire philosophique d'une seule teneur, celui-ci, pour chaque chapitre. Tant dans les notes que dans le commentaire, on a multiplié à dessein les rapprochements avec les passages parallèles des autres œuvres de saint Thomas, pour provoquer à les lire. » (p. 24.) On le voit, l'auteur veut initier à l'étude de saint Thomas. Et certes, l'effort est louable, s'il est vrai que le Docteur du XIIIe siècle s'est élevé jusqu'à la métaphysique éternelle. M. Bruneteau traduit pour la première fois en français l'opuscule célèbre où s'est condensée la pensée de l'un des maîtres les plus profonds sur les plus profonds problèmes. Il l'a fait heureusement, dans une langue claire, précise, j'allais dire élégante, si l'élégance pouvait s'allier à une certaine rigueur technique d'expression imposée par l'austérité du texte. Il commente non moins nettement, et puisque le cadre des formules ne l'emprisonne plus, avec un agrément que l'on est charmé de goûter en matières si abstruses. Point de ces gloses éloquentes d'où l'on a peine à extraire une idée. En notes, des explications de termes, des rapprochements de textes, des regards historiques, puis, à la fin de chaque chapitre, des synthèses rapides mais solides qui font comprendre la vigoureuse unité de la doctrine. Partout le souci d'instruire et d'attirer. L'enthousiasme qui fuse parfois

à travers les exposés tout abstraits (p. 115), ou les annotations savantes (p. 14), témoigne que l'auteur anime son labeur intellectuel d'une juvénile passion pour la beauté de la lumière et qu'il éprouve sur les hautes cimes « la plus pure joie métaphysique » (p. 115). On lit ce petit livre avec plaisir, quand on en a d'abord humé le parfum au cours de l'intéressante préface, où l'on nous donne « au galop » quelques renseignements sur l'origine de l'opuscule, son milieu natal et sa date, sur son contenu, sur son histoire. On le lirait plus volontiers encore si la disposition typographique ne contrecarrait pas obstinément les instincts les plus invétérés du lecteur. Sur la page de droite est le texte, en face la traduction ; il faut chercher les notes, toutes relatives au latin, indifféremment à droite et à gauche, sous le texte annoté comme sous la traduction vierge de renvois. Le commentaire philosophique s'étale lui aussi sur deux pages, que l'on ne sait au premier coup d'œil comment unir l'une à l'autre. Mais un peu d'habitude remédie à cette complication.

Une négligence relevée au hasard. On lit dans le texte, page 58 : *Unde patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem.* En note, on nous avertit que d'autres textes portent... la même chose. La traduction de la page 59 se réfèrerait-elle à cette leçon de l'édition Vivès : *corpus dicitur quod habet talem perfectionem ?...*

M. Bruneteau a voulu clore son travail par quelques phrases de l'*Imitation*. Elles proclament la nécessité d'écouter l'unique Maître, celui qui parle au dedans où il ne dit que la vérité parce qu'il se dit lui-même. Cette grande leçon que le Verbe donne à l'âme docile, c'est bien celle qu'il nous faut tous entendre et à laquelle l'étude de saint Thomas admirablement nous dispose.

G. V.

F.-H. Bradley : *Essays on Truth and Reality ;* un vol. in-8° de 480 pages ; The Clarendon Press ; Oxford, 1914.

Le nouveau livre que vient de publier M. F. H. Bradley est en partie la réimpression d'articles publiés pendant ces dernières années dans le *Mind* et la *Philosophical Review,* en partie un ouvrage inédit que l'auteur espérait pouvoir terminer et qui aurait eu pour objet l'étude systématique des problèmes de la connaissance, de la nature, de la vérité et de la réalité. Sa santé ne lui a pas permis de mener à bonne fin ce travail.

Malgré l'apparence, ce livre n'est pas une simple collection d'essais ou d'articles ; les réimpressions elles-mêmes sont situées à leur place dans le développement d'une thèse. M. Bradley a voulu

exposer de nouveau la doctrine d'*Apparence et Réalité*, en répondant aux critiques récentes qui en ont été faites et en insistant sur quelques points essentiels. La controverse avec les pragmatistes occupe dans ce recueil une place considérable, mais les lecteurs du *Mind* ne seront pas fâchés de retrouver ici, augmentés d'intéressants appendices, les articles où M. Bradley défendait, avec tant d'ingéniosité et de virtuosité dialectique, la théorie de la connaissance de l'idéalisme absolu contre les fougueuses attaques du pragmatisme et de l'instrumentalisme.

Tout aspect de l'existence et de la vie est subordonné au Bien et le Bien est ce qui nous satisfait, et tout ce qui nous satisfait est un bien. Mais aucun aspect de l'existence n'est complètement bon ; aucune des formes de notre expérience ne peut être identifiée au Bien absolu. Ce bien absolu, on ne peut le rencontrer ni dans le plaisir, ni dans l'activité pratique, ni dans la beauté, ni dans l'intelligence, ni dans l'union avec tel ou tel groupe social. Cependant, chacune de ces formes de notre expérience a sa bonté propre et possède la suprématie dans sa propre sphère, bien que cette bonté et cette suprématie n'aient rien d'absolu.

Ainsi s'explique la position de la philosophie ; elle recherche un genre de satisfaction spécial : la satisfaction intellectuelle. « Elle cherche à prendre possession de la Réalité, mais seulement sous une forme idéale. Et ainsi, elle n'est la réalisation que d'un aspect de notre être. » On a eu trop souvent le tort de vouloir faire de la philosophie une religion. Mais la véritable philosophie ne peut justifier sa propre apothéose. « Elle doit accepter et justifier tous les aspects de la nature humaine, y compris elle-même. Comme les autres choses, elle a sa place dans ce système où toutes les places sont les plus importantes et où aucune ne l'est. » En un sens elle repose sur la croyance (*faith*) puisqu'elle a pour ainsi dire à présupposer sa conclusion pour pouvoir la prouver. Elle ne repose pas simplement sur un donné, — fait vérifiable ou axiome indiscuté. Elle est la recherche d'un certain genre de satisfaction ; pour elle, la vérité est vraie parce qu'en définitive j'ai un certain besoin et que j'agis d'une certaine manière. Le critérium philosophique implique mon action et mon choix. Et comme elle ne peut jamais vérifier complètement son principe, dans le détail, la philosophie se base sur une croyance ; elle correspond à une attitude déterminée.

La philosophie cherche à penser la réalité. Que faut-il entendre par « monde réel » ? Dans la vie ordinaire, j'appelle réalité le monde des faits que je perçois, la construction mentale que je bâtis autour

de ce centre qu'est mon corps. Mon corps, mes sensations et leur contexte dans l'espace et le temps constituent le monde réel. En dehors de cet univers flottent les idées purement imaginaires. Mais c'est là une conception fausse ; aucune de mes idées n'est ainsi complètement détachée de la réalité ; toutes les idées qualifient la réalité, en un de ses aspects ou en l'autre. S'il en était autrement, la réalité serait une pure abstraction, un présent sans durée, un point sans dimensions. Nous ne pouvons pas exclure nos idées du monde de la réalité ; ce serait nier le monde du devoir et de la religion, celui de l'art et de la politique, qui sont pour nous des mondes réels. C'est parce qu'il y a pour nous plusieurs « mondes », que nous parlons d'idées « flottantes », mais toute idée est « attachée » à quelque réalité, ou plutôt, toute idée est en définitive attachée à l'Univers, à la Réalité absolue. L'opposition entre le monde des faits et celui des idées, entre l'imaginaire et le réel, n'est pas fondée ; la vie et l'univers ne sont pas résolubles en ces compartiments et ces divisions qu'établit une pensée superficielle. L'Univers est une totalité, un *all-inclusive whole*. Cette expérience, cette totalité absolue n'est pas quelque chose qui transcenderait les existences particulières, les « centres finis », selon l'expression chère à M. Bradley. L'apparence, comme telle, n'est pas l'Absolu, mais les apparences *sont*, et l'Absolu se manifeste dans les apparences.

Les lignes précédentes nous permettent de mieux saisir la théorie de la connaissance de M. Bradley. La vérité et la réalité sont deux aspects inséparables d'un seul et même ensemble, l'expérience absolue. La vérité est l'aspect idéal de la réalité. Mais la vérité n'est pas la réalité ; elle diffère de la réalité parce que, cherchant à posséder la réalité et à la posséder tout entière et d'une façon harmonieuse, elle ne peut atteindre son but. Si elle pouvait atteindre ce qui lui manque, elle *serait* la réalité (1). Tout jugement, toute connaissance suppose des distinctions, une abstraction, une sélection ; il brise l'expérience immédiate en termes séparés qu'il s'efforce de souder ensuite. La vérité de la connaissance est donc toujours imparfaite, « défective » parce que « sélective ». Il est inutile de se demander de quelle nature est la relation entre la vérité et la réalité. Il faudrait supposer en effet que la réalité existe séparée de la vérité, que l'une est d'un côté, l'autre de l'autre. Et, comme sans la vérité la réalité ne serait pas réelle, et que la vérité mise en dehors de la

(1) Cf. par exemple l'article *On truth and copying*, pp. 106 à 125 et ch. XI. *On some aspects of truth*, p. 310.

réalité ne serait pas vraie, cette question est ridicule. « Il ne peut y avoir de relation contre deux aspects inséparables d'une totalité. » Mais on peut se demander en quel sens la vérité est incomplète, en quel sens elle diffère de la totalité absolue. « La réalité pour moi est une expérience individuelle. Elle est une unité supérieure à notre expérience immédiate, supérieure à toutes les idées, à toutes les relations. Elle est au-dessus de la pensée, de la volonté, de la perception esthétique. Mais, quoique transcendant tous ces modes d'expérience, elle les contient tous dans leur plénitude. Cette totalité (*whole*) est la Réalité et, par opposition à elle, la vérité est simplement idéale. Elle n'est jamais à vrai dire une simple idée, car il n'y a sûrement pas de simples idées. Elle est la Réalité apparaissant et s'exprimant dans cette manière particulière que nous nommons idéale. Ainsi, la vérité est identique à la Réalité en ce sens que, pour devenir parfaite, elle devrait devenir elle-même la Réalité. De l'autre côté, la vérité, tant qu'elle est vérité, diffère de la réalité, et si elle cessait d'en être différente, elle cesserait d'être vraie. »

Cet Absolu dont parle M. Bradley, cette « *all-inclusive experience* » n'est pas le Dieu de la conscience religieuse. La notion de Dieu est un concept pratique, qui établit une relation entre ma conscience, ma volonté individuelle, et la volonté divine. Mais l'Absolu n'est pas et ne peut pas être Dieu parce que l'Absolu est une totalité qui ne peut entrer en relation avec quoi que ce soit d'extérieur à elle et qu'il ne peut y avoir de relation pratique entre l'Absolu et une volonté finie comme la nôtre. Un Dieu personnel est un Dieu qui est le sujet de relations externes et par suite qui est imparfait. La conscience religieuse réclame impérieusement un Dieu parfait, seul objet digne du culte, mais un Dieu parfait ne serait plus Dieu, puisqu'en lui disparaîtrait la relation essentielle à la religion, celle qui unit la volonté finie à la volonté suprême.

Au fond, toutes les doctrines que rejette M. Bradley, doctrines qu'une pensée superficielle se hâte d'adopter sous une forme ou sous une autre, ont un même défaut, l'unilatéralité, l'*one-sidedness*, l'abstraction. On établit des distinctions dans la totalité du réel, et on érige l'une de ces distinctions en réalité inconditionnelle, tandis que le reste est rejeté au rang des apparences et des irréalités. L'Absolutisme de M. Bradley se caractérise au contraire par son relativisme intégral (*all-pervasive*). A la fin de son livre, M. Bradley reprend le leit-motif de son introduction, le thème fondamental de sa philosophie. Toute chose est réelle, dans sa propre sphère et dans

son domaine, mais elle n'a pas le droit d'envahir les autres domaines et d'usurper d'autres droits. Le véritable Absolu rend justice à chaque aspect de la vie parce qu'il met chaque chose à sa place et l'apprécie à sa valeur. « Il n'y a rien dans le monde qui, considéré seulement d'après son propre droit et inconditionnellement, ait de l'importance, soit réel. Et la principale tâche de la philosophie est de montrer que là où il y a isolement, il y a aussi, en tant que cette abstraction se méconnaît elle-même, irréalité et erreur. »

Telles sont les grandes lignes de ce recueil d'*Essays* (1). Ils ne peuvent être lus avec fruit que si l'on connaît préalablement *Apparence et Réalité,* dont ils constituent le complément et le développement. M. Bradley pense que la tâche du philosophe est difficile entre toutes et que la vision idéale, la compréhension du réel qu'il recherche avidement ne peut être atteinte. Mais la récompense de cet effort est le « sens toujours plus vif de l'ineffable mystère de l'existence, de l'existence dans toute sa complexité, dans toute son unité, dans toute sa valeur ». Il remarque avec satisfaction que les spéculations métaphysiques, longtemps négligées dans le pays de Locke et de Spencer, attirent de plus en plus les esprits et préoccupent les jeunes générations saxonnes. Quoi qu'on pense de la philosophie de M. Bradley, de ses difficultés et de ses lacunes, il est juste de reconnaître qu'il a grandement contribué à ce renouveau métaphysique. Ses adversaires eux-mêmes doivent reconnaître en lui un des maîtres de la pensée anglaise contemporaine.

E. D.

II. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Dom M. Festugière : *Qu'est-ce que la liturgie ? Sa définition — Ses fins — Sa mission.* Une brochure in-12 de 110 p. Abbaye de Maredsous et Paris, Gabalda, 1914.

D. Festugière continue de combattre pour la cause de la liturgie catholique. Il appartient, on le sait, à cette école de spiritualité qui préconise une piété puisée aux sources liturgiques et empruntant pour « s'exercer » les formes mêmes de la liturgie. Puisque l'Église a un culte public, il serait étrange pour des chrétiens de chercher à

(1) Les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'analyser certains essais contenus dans ce volume mais dont l'examen devrait être détaillé, sous peine d'inexactitude. Signalons en particulier les discussions sur la mémoire, l'inférence, le problème de l'immortalité.

leur religion des expressions plus éloquentes; puisqu'elle a une méthode officielle pour assimiler les âmes à Jésus, il y aurait témérité à préférer des procédés incomparablement moins efficaces et subordonnés de leur nature à la pratique de la piété rituelle. L'opuscule a été motivé par un article paru dans les *Études* du 20 novembre 1913 et où était pris à partie « le manifeste de la nouvelle école », à savoir *la Liturgie catholique, essai de synthèse suivi de quelques développements,* de dom Festugière lui-même. Il fallait répondre. Le savant bénédictin le fait en s'élevant le plus possible au-dessus des contingences de la controverse. Il s'efforce de préciser au point de vue théologique la vraie notion de la liturgie. Après l'avoir définie avec une rigoureuse exactitude, il en recherche les fins en quelques pages très attachantes, remplies d'aperçus synthétiques et de rapprochements lumineux. Des principes posés dérive naturellement le concept authentique de la mission de la liturgie. La brochure s'achève sur quelques notes en forme d'appendices où la discussion reprend ses droits.

Les lecteurs du beau travail publié par D. Festugière dans le numéro spécial de la « Revue de Philosophie » consacré à l'*Expérience religieuse dans le catholicisme* (seconde série), et qui a pour titre : *La Liturgie catholique,* voudront le compléter par l'opuscule que nous annonçons. Il y a toujours profit à méditer des pages aussi fortement pensées que celles que nous offre D. Festugière. La thèse que l'on y soutient n'appellerait-elle point cependant quelques précisions? L'auteur concèderait lui-même que la liturgie ne suffit pas à tout et que, pour en subir l'influence sanctifiante, il importe de s'astreindre à certaines disciplines vénérables, d'ailleurs hautement louées et encouragées par l'Église.

G. V.

III. — CRIMINOLOGIE

J. Maxwell : *Le Concept social du crime. Son évolution.* Un vol. in-8° de 456 pages. Paris, Alcan, 1914.

M. Maxwell étudie les éléments qui contribuent à la formation du crime. Il en examine les modifications historiques et les variations ethniques.

Il s'efforce de démontrer qu'il n'y a rien d'absolu et de permanent dans la notion du crime. Du reste, l'origine du concept du crime serait sociale, la législation étant inspirée par l'intérêt personnel qui se masque ordinairement sous la figure de l'intérêt général.

La morale serait étrangère à la notion primitive de la criminalité, et son intervention est due aux progrès de la civilisation et à l'influence des idées religieuses ou philosophiques. Du reste elle n'offre pas un fondement stable, car la morale n'offre pas plus de certitude que la religion et l'examen des coutumes primitives dément l'existence de la loi naturelle.

M. Maxwell voit dans la tendance actuelle de certaines écoles qui confondent la criminalité d'un acte avec son immoralité, un effet de la persistance de l'idée religieuse qui faisait du crime un péché. La science criminelle doit réagir contre cette fausse conception qui a pour conséquence d'enlever tout fondement solide et toute efficacité à la défense sociale.

En somme, il semble bien que M. Maxwell, en bon défenseur de l'ordre, a voulu contribuer dans la mesure de ses forces à la défense sociale contre le crime et le plus solide argument qu'on lui puisse fournir, c'est, d'après lui, que le crime étant un fait dommageable à l'état social du moment, la société est pleinement libre de réagir par les moyens les plus efficaces.

M. Cuche, un très distingué professeur de l'Université de Grenoble, écrivait récemment : « Rien n'est plus arbitraire que la succession que l'on s'est plu à introduire dans les différentes fonctions que la peine a remplies. L'histoire de la peine est encore à faire... » (*Bulletin de l'Union internationale de droit pénal 1914, p. 46.*) Je ne pense pas qu'il revienne sur son appréciation après avoir lu le livre de M. Maxwell. Celui-ci reprend par exemple de bien anciennes considérations sur la vengeance privée, sans accorder l'importance qu'elles méritent aux très justes observations qui ont été présentées sur la prédominance du droit international dans les sociétés primitives. Entre les familles isolées, l'homicide et le vol étaient plutôt un épisode de la guerre qui était à l'état latent qu'un délit proprement dit, et il faut en tenir compte en écrivant l'histoire du crime.

Ajouterons-nous qu'à notre avis, la défense sociale ne gagne rien à nier la morale et la loi naturelle, ou en tout cas à s'en dégager? Il n'y a de vrai droit pénal au contraire, que par la conformité avec la morale. On le voit bien au peu de respect qu'inspirent les pures lois fiscales ou de police. C'est aussi la plus sûre garantie des libertés individuelles.

Mais il est inutile d'insister sur ces points. Mentionnons seulement, en terminant, l'ingénieuse étude que contient le dernier chapitre sur l'intention criminelle et les dégénérés. L'auteur critique, et la tâche est facile, la responsabilité atténuée, qui aboutit en effet à de dange-

reuses impunités et, constatant que les législations positives se contentent de la liberté de la volonté telle qu'elle existe hors des cas de contrainte ou d'aliénation mentale, il conclut que les circonstances relatives à l'insuffisance de la volonté ne peuvent modifier que les conséquences pénales de la culpabilité, non son principe.

En négligeant la discussion et les réserves, disons seulement que sur ce terrain le magistrat nous semble plus solide que sur celui de la préhistoire ou de l'histoire pénale.

E. Voron,
professeur à la Faculté catholique de Droit de Lyon.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Pierre Duhem : *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* tome II, 1 vol. in-8° raisin de 524 pages, Paris, A. Hermann et fils. Prix : 18 fr. 50.

La publication de la monumentale histoire des doctrines cosmologiques de M. P. Duhem se poursuit avec régularité : le tome deuxième vient de paraître chez Hermann, imprimé avec autant de soin que le précédent. Il comprend la fin de l'exposé de la cosmologie hellénique, et commence l'exposé de l'astronomie latine au moyen âge. Les différents chapitres en sont consacrés au problème des dimensions du monde, à la valeur des hypothèses astronomiques chez les Grecs et les Arabes, à la précession des équinoxes, à la théorie des marées et à l'astrologie, enfin à la cosmologie des Pères de l'Église. Sur tous ces points, M. Duhem remonte aux sources, parfois manuscrites, et utilise les meilleurs travaux de l'érudition la plus récente. Il mentionne les interprétations les plus autorisées, sans s'asservir à aucune autorité, et n'hésite pas à avouer son ignorance quand les éléments d'appréciation font défaut. En somme, c'est l'œuvre d'un maître qui formule son opinion après mûre enquête et qui fournit à ses lecteurs les matériaux propres à leur suggérer une opinion différente de la sienne sur les questions controversées.

J'ai déjà dit l'importance de cette publication au point de vue de l'histoire des sciences et au point de vue de la systématisation des recherches de M. Duhem lui-même. L'éloge de M. Duhem comme historien des sciences n'est plus à faire : on a pu lui reprocher des erreurs de détail et des hypothèses hasardées, mais tous s'accordent à reconnaître l'originalité et l'ampleur de ses travaux : il a renouvelé maints sujets et fait de véritables découvertes sur l'évolution de la science au moyen âge. Sa compétence scientifique est hors de pair,

et elle est doublée d'un talent d'exposition qui rappelle les meilleurs classiques par la netteté et l'ordonnance du style. Sur tout cela il est inutile d'insister.

Mais je n'ai peut-être pas assez marqué l'importance philosophique du *Système du monde*. On la comprendra aisément si l'on se reporte à l'état actuel de l'enseignement public en matière d'histoire de la philosophie. Quels sont les auteurs étudiés par les candidats à l'agrégation de philosophie? Les maîtres de la philosophie grecque, et les maîtres de la philosophie moderne à partir de Descartes ou de la Renaissance. On garde le silence sur la longue période intermédiaire, et on s'expose ainsi à ne pas comprendre l'œuvre de Descartes qui est un aboutissement au moins autant qu'un point de départ. M. Duhem restitue à l'histoire de la philosophie le sens de la continuité historique qui, selon Fustel de Coulanges, est le sens même de l'histoire. Pour le dire d'un mot, il rend au christianisme la place incomparable qui lui revient dans le développement de l'humanité pensante; il rend à la philosophie scolastique sa dignité et sa valeur dans la tradition intellectuelle qui forme une chaîne ininterrompue depuis les vieux penseurs hellènes jusqu'aux philosophes contemporains. Je sais bien qu'on m'objectera les nombreux travaux, et il en est d'excellents, dont la scolastique a toujours été l'objet de la part des philosophes chrétiens et de quelques autres. Mais ces travaux ne pénètrent guère dans le monde officiel, et de plus ils ne sont pas toujours suffisamment informés des recherches et des méthodes de l'érudition profane. La scolastique semble être un domaine réservé aux initiés, une sorte de domaine indépendant dont on néglige généralement de marquer les attaches avec ce qui l'a précédée et ce qui l'a suivie. M. Duhem nous offre des études que les candidats à l'agrégation de philosophie pourront utiliser sans crainte ; il réalise l'union de la science profane et de la science sacrée. Et ses études d'histoire de la philosophie ont l'avantage d'émaner d'un savant. On oublie trop que les grands philosophes ont été généralement de grands savants ou au moins des amateurs de science, et qu'en tout cas leurs systèmes portent l'empreinte profonde de la science de leur temps. Pour comprendre l'évolution de la philosophie, il est indispensable de connaître l'évolution de la science. En retraçant l'histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, M. Duhem raconte à la fois l'histoire des idées scientifiques et celle des idées philosophiques : il éclaire la philosophie par la science, et marque l'influence philosophique des savants. Il continue magistralement la tâche de P. Tannery et celle de M. G. Milhaud dans ses *Philosophes géomètres de la Grèce*.

L'analyse de l'œuvre dont nous parlons confirmerait ces généralités. Mais bornons-nous à quelques précisions. Les lecteurs de la *Revue de Philosophie* se rappellent les études de M. Duhem sur *Le temps dans la philosophie hellène et dans la philosophie scolastique*. Ces études qui sont ou qui seront incorporées dans le *Système du Monde* sont très éclairantes pour la compréhension de la philosophie moderne : outre que la notion de temps est une des idées cardinales de l'esprit humain, la philosophie de M. H. Bergson est, comme chacun sait, une philosophie de la durée... Aujourd'hui, M. Duhem expose la profonde analyse de l'idée de temps qui se trouve dans les *Confessions* de saint Augustin. A l'encontre d'Aristote qui faisait du mouvement la mesure du temps, saint Augustin transporte en nous-mêmes l'appréciation de la durée. Un siècle après sa mort, le philosophe Damascius enseignait à Athènes une théorie du temps qui nous a été transmise par Simplicius, et qui est analogue à celle de saint Augustin. « Que Damascius eût médité les *Confessions,* serait-ce supposition invraisemblable? » Ici, nous saisissons un des effets du christianisme : il a ramené l'homme à la contemplation des choses de l'âme, il lui a donné le sens de l'intimité. Et cette révolution philosophique, plus considérable que celle de Socrate, est grosse de conséquences. Ce qu'il y a de piquant dans le rapprochement de saint Augustin et de Damascius, c'est que la théorie du philosophe athénien a été reprise au XIVe siècle par Jean de Bassols, disciple de Duns Scot, et, de nos jours, par H. Bergson. En sorte que le christianisme pèse sur les doctrines mêmes qui prétendent s'en affranchir (cf. l'*Évolution créatrice*, p. 291).

Voici une autre influence du christianisme qui n'est pas moins considérable. Tous les cosmologies helléniques se ramènent à des théologies dont le dogme essentiel est que les astres sont des dieux véritables ; et le corollaire de ce dogme est que ces dieux règlent par un déterminisme inflexible tous les changements du monde sublunaire et les actions des hommes. En ruinant l'Astrologie, le christianisme a préparé l'essor de la science moderne. Mais écoutons M. Duhem lui-même :

« La science moderne naîtra, peut-on dire, le jour où on osera proclamer cette vérité : la même mécanique, les mêmes lois régissent les mouvements célestes et les mouvements sublunaires, la circulation du soleil, le flux et le reflux de la mer, la chute des graves.

(1) Cf. ce que dit Chateaubriand de l'influence du christianisme sur la littérature et les arts.

Pour qu'il fût possible de concevoir une telle pensée, il fallait que les astres fussent déchus du rang divin où l'Antiquité les avait placés, il fallait qu'une révolution théologique se fût produite.

« Cette révolution sera l'œuvre de la théologie chrétienne.

« La science moderne a été allumée par une étincelle jaillie du choc entre la théologie du Paganisme hellénique et la théologie du Christianisme. »

Ceux qui prétendent que la science moderne est fille de l'antiquité ne se trompent certes pas, mais ils n'énoncent qu'une demi-vérité. Sans doute, les savants modernes sont les héritiers de la tradition grecque, mais ils sont aussi les héritiers de la pensée chrétienne et de la scolastique. V. Egger, qui était un incroyant, avait déjà énoncé cette thèse dans deux articles sur la *Science antique et la Science moderne* parus jadis dans la *Revue internationale de l'Enseignement*. Ce qui n'était que pressentiment et conjecture chez V. Egger devient chez M. Duhem certitude et démonstration. Il est commode d'opposer l'Église et la Science : mais cette thèse simpliste repose sur une série de malentendus. La vérité, c'est que l'avènement du christianisme reste à tous égards la plus grande date de l'histoire de l'humanité. La révolution de Copernic en astronomie, celle de Kant en philosophie, ne sont que jeux d'enfant en comparaison de la révolution apportée par le christianisme dans tous les domaines. La science et la philosophie en ont naturellement bénéficié. Et ce que l'on appelle pompeusement les conquêtes de l'esprit moderne ne sont souvent que des survivances et des retours du paganisme (1), des stades à jamais dépassés de l'évolution humaine, ou même des emprunts, soit déguisés, soit inconscients, faits à l'apport du christianisme. Le jour où on voudra le reconnaître, on exposera de tout autre façon l'histoire de la science et celle de la philosophie. De récentes études d'histoire de la philosophie nous acheminent à cette transformation : plus que tout autre, M. Duhem y aura contribué.

F. Mentré.

F. Beemelmans : *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*. Une brochure in-8° de 61 pages, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, de Baeumker*. Band XVII, Heft 1. Münster, Aschendorff, 1914.

Cette brochure nous expose les idées de saint Thomas d'Aquin sur le temps et l'éternité. Après nous avoir avertis qu'il suivra de préfé-

(1) Par exemple, la fameuse théorie du retour éternel de Nietzsche n'est que le rajeunissement de la théorie antique de la Grande Année.

rence les deux Sommes et le Commentaire sur la Physique d'Aristote, car la pensée du grand Docteur y atteint sa pleine maturité, l'auteur jette un coup d'œil rapide sur l'histoire des concepts qu'il se prépare à étudier chez saint Thomas. Platon, Aristote, Plotin et le néo-platonisme, saint Augustin, sont successivement mentionnés. Puis il aborde l'objet de son travail : le temps est le nombre du mouvement suivant l'antérieur et le postérieur ; — puisqu'il tient de si près au mouvement, le temps n'a hors de nous qu'un être incomplet ; — parce qu'il s'identifie en réalité avec le mouvement, le temps qui est unique a rapport avant tout à un mouvement unique, la révolution de la sphère des étoiles fixes ; il est successif et continu, il sert de mesure aux mouvements autres que la rotation du ciel, même d'une certaine façon aux opérations de l'âme. L'instant est la limite commune du passé et du futur, il est analogue au mobile dans le mouvement. Ce n'est pas une partie du temps, mais le fondement de l'unité de cet être successif et toute sa réalité présente. Dans un instant il n'y a ni mouvement, ni repos, de même qu'il n'y a point de temps et qu'il ne peut y en avoir.

Le temps des purs esprits est essentiellement discontinu et par là il se distingue du temps auquel est soumis le monde des corps.

La seconde partie de la dissertation de M. Beemelmans est consacrée à l'étude de l'éternité divine et de l'éternité des créatures appelée *ævum* par les anciens. A lire une intéressante page sur les conceptions différentes que les grands docteurs du moyen âge se faisaient de la durée des esprits purs.

L'auteur connaît bien son sujet, qu'il traite clairement, méthodiquement, avec un choix judicieux de textes de saint Thomas. Rien de nouveau ne se dégage de cet exposé, mais il est toujours avantageux de posséder une bonne synthèse des idées d'un maître sur une question abordée par lui en maints endroits de ses œuvres.

G. V.

RECENSION DES REVUES

Archives de Psychologie. — Mai 1914. — H. Lelesz : *L'orientation d'esprit dans le témoignage* (113-157). — Reprenant les recherches et la méthode de Binet sur les types intellectuels, Mlle Lelesz a

examiné le témoignage de 124 sujets sur le contenu de deux images qu'elle leur a présentées, et en a tiré, à ce point de vue particulier du témoignage, une classification des intelligences humaines en cinq types : descriptif, superficiel, intelligent, interprétateur, ambitieux. — Dr Ch. Odier : *A propos d'un cas de Contracture hystérique* (158-201). — L'auteur pense trouver dans le cas qu'il analyse une confirmation des conceptions de Freud et de l'hypothèse suivant laquelle les phénomènes hystériques sont déterminés par une série de chocs émotifs ou par des émotions prolongées. — E. Degallier : *Horlogerie et Psychologie* (202-209). — Plan d'études établi en vue d'une recherche des conditions psychologiques les plus favorables à l'exercice du métier d'horloger.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Juillet 1914. — G. Belot : *La valeur morale de la science* (451-455). — Entre ces deux valeurs primordiales, la science et la morale, on peut souhaiter l'accord, mais on ne peut l'affirmer *a priori*. Il y a au contraire entre elles possibilité de conflit, car « à la volonté de société qui est le principe de toute obligation morale proprement dite se juxtapose du côté de la science un impératif d'une tout autre sorte, qui dès lors pourra s'opposer au premier, et qui est la volonté de vérité » ; réfractaire à toute contrainte sociale et individualiste, la pensée scientifique s'est trouvée en effet souvent en conflit avec les traditions et l'unanimité sociale. On ne peut cependant songer à sacrifier la science : c'est pratiquement impossible et ce serait même moralement et socialement désastreux. La solution des conflits consistera d'abord à séparer autant que possible les deux domaines de la pensée pure et de l'action, et puis à mettre par le progrès démocratique l'organisation sociale en harmonie avec les formes autonomes et expérimentales de la science positive. — E. Gilson : *L'innéisme Cartésien et la théologie* (456-499). — Descartes a trouvé dans son milieu philosophique la théorie thomiste de la connaissance déjà discréditée et remplacée par des essais de spéculation innéiste destinés à affermir la théodicée traditionnelle. D'autre part sa physique mécaniste ne pouvait pas se concilier avec une théorie impliquant la coopération du corps et de l'âme à la connaissance. Il était donc incliné vers l'innéisme à la fois par son système scientifique, par l'influence antithomiste de son milieu et par le désir d'appuyer la connaissance de Dieu sur un nouveau fondement. — G. Dwelshauvers : *Du sentiment religieux dans ses rapports avec l'art* (500-516). — Certaines œuvres d'art éveillent le sentiment religieux, c'est-à-dire ce sentiment particulier qui unit « l'individu à un tout (durable) que la conscience envisage comme

étant de même nature qu'elle-même, mais avec ses qualités grandies infiniment. » C'est que l'artiste de génie communie, lui aussi, avec l'âme spirituelle des choses, et que, par conséquent, pour cette catégorie d'œuvres d'art le sentiment esthétique et le sentiment religieux « procèdent d'un même mouvement de l'esprit ». — G. Aillet : *La coutume ouvrière d'après M. Maxime Leroy* (517-547). — G. Siméon : *Le sentiment patriotique* (548-568). — Le sentiment patriotique n'est rien autre que l'attachement de chacun de nous à ses croyances politiques, sociales ou religieuses avec la volonté de défendre l'existence actuelle ou possible du régime politique, social ou religieux correspondant sur un certain domaine territorial.

CHRONIQUE

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Nous avons simplement assemblé ici un certain nombre de faits récents, événements universitaires, fondations nouvelles, etc., qui témoignent de la vitalité de la philosophie scolastique en France et à l'étranger.

FRANCE

§ I. — Les Universités catholiques. — Les Universités catholiques possèdent toutes un enseignement thomiste (1). Plusieurs d'entre elles, nos lecteurs s'en souviennent, ont récemment renouvelé leurs méthodes et développé leur action philosophique ; rappelons les caractères particuliers de chacune de ces organisations nouvelles.

I. — A Paris, comme la *Revue* l'a annoncé en 1912 (1 août) et en 1913 (1 août), tout l'enseignement philosophique est maintenant concentré dans la Faculté canonique de Philosophie, qui prépare les étudiants, ecclésiastiques et laïques, simultanément aux grades canoniques (baccalauréat, licence, doctorat, doctorat d'agrégation) et à la licence d'État.

1) Voir les programmes publiés chaque année par la *Revue*, le 1er novembre.

Par décision de la Commission épiscopale du 25 juin 1914, une nouvelle chaire d'Histoire de la philosophie moderne vient d'être fondée, et confiée à M. Jacques Maritain, professeur au Collège Stanislas et Agrégé de philosophie, avec le titre de professeur adjoint. M. Blanche pourra ainsi consacrer trois heures par semaine à l'enseignement de la Métaphysique et de la Théodicée. La Faculté comprend donc aujourd'hui dix chaires de philosophie ou de sciences annexes (1) et un laboratoire (2). Elle s'est assuré le concours de trois professeurs de la Faculté des Lettres (3) et s'est adjoint un Séminaire Académique spécial (4) où les jeunes étudiants ecclésiastiques reçoivent, avec la formation sacerdotale, un enseignement complémentaire de Théologie fondamentale et d'Écriture Sainte. Ainsi se trouvent combinés pour les futurs prêtres les avantages de l'enseignement supérieur avec ceux du grand Séminaire.

L'enseignement propre de la Faculté, réparti sur trois années, comprend : 1° Un Cours général de Philosophie et d'Histoire de la philosophie ; 2° l'étude de Questions spéciales choisies par les professeurs ; 3° les données les plus fondamentales des sciences expérimentales, en tant qu'elles servent de base à la Philosophie.

L'ensemble de cet enseignement est caractérisé :

1° par l'accord doctrinal des professeurs de philosophie, qui appartiennent tous à l'école thomiste ;

2° par la féconde compénétration des sciences expérimentales et de la spéculation philosophique, et la progression du plus concret au plus abstrait suivant la bonne tradition aristotélicienne ;

(1) Introduction à la Philosophie et Psychologie, (M. Peillaube, doyen de la Faculté) ;
Morale (M. Sertillanges) ;
Histoire de la philosophie ancienne et médiévale (M. Simeterre) ;
Métaphysique et Théodicée (M. Blanche) ;
Logique et Cosmologie (M. Voisine) ;
Histoire de la philosophie moderne (M. Jacques Maritain) ;
Psychologie et Pédagogie expérimentales (M. Jeanjean) ;
Biologie générale et Physiologie (M. Briot) ;
Sciences mathématiques et sciences physiques (M. Bourrières) ;
Economie politique et sociale (M. Lepelletier).

(2) Ce laboratoire, dirigé par M. Briot, permet aux étudiants de s'initier aux recherches expérimentales de physique, de chimie, de biologie et de psycho-physique.

(3) Version latine (M. Lechatellier) ; Anglais (M. Hermeline) ; Allemand (M. Muller).

(4) Le Séminaire Saint-Thomas d'Aquin, 6, rue de Bagneux, est dirigé par M. l'abbé Peillaube, doyen de la Faculté, et par M. l'abbé Voisine, professeur. Il vient d'être hautement loué et encouragé par le Souverain Pontife. Son règlement avait déjà reçu l'approbation de la S. C. des Etudes.

3° par la priorité accordée aux leçons doctrinales sur les leçons historiques pour écarter le danger du scepticisme ou du dilettantisme doctrinal ;

4° enfin par la conciliation des avantages de la culture générale avec ceux de la spécialisation ; la première année d'études étant entièrement consacrée aux cours généraux, la deuxième partagée entre les cours généraux et les questions spéciales, la troisième presque uniquement employée à la spécialisation. Pendant les trois années, cependant, les professeurs donnent et corrigent une dissertation par quinzaine (1).

L'action de la Faculté s'étend au grand public par les *Cours et Conférences de la Revue de Philosophie,* fondés au printemps de 1910. Deux fois par semaine, depuis lors, et pendant presque toute l'année scolaire, les auditeurs et auditrices affluent dans les plus vastes amphithéâtres de l'Institut Catholique — et les remplissent — pour entendre des conférenciers tels que MM. de Wulf, Sertillanges, Peillaube, Rousselot, Jeanjean, Moisant, Diès, Gardair, Maritain, les Drs d'Halluin, de Grandmaison de Bruno, Van der Elst, Ferrand et Fay. Et ces brillants et nombreux auditoires s'intéressent non seulement à des sujets d'actualité comme la théosophie, les apparitions de Lourdes, le préternaturel diabolique et à des questions pratiques comme l'éducation de l'enfant, mais aux plus austères doctrines de la philosophie chrétienne et à la critique des systèmes.

II. — La Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse, canoniquement érigée en 1899, s'est réorganisée en 1912, comme celle de Paris. Elle jouit maintenant d'une autonomie de droit et de fait, avec ses étudiants propres et la pleine liberté de concéder les grades canoniques et de préparer en même temps à la licence d'État. Une chaire nouvelle ayant été récemment créée, l'enseignement de la Faculté se trouve réparti entre trois professeurs (2).

Aux Cours de Philosophie sont adjoints des *Cours de Sciences physiques et naturelles* professés spécialement pour les Étudiants en

(1) L'organisation nouvelle a déjà fait ses preuves : le succès des étudiants aux examens canoniques et à la licence d'Etat constitue un témoignage décisif en sa faveur. Le nombre des étudiants inscrits à la Faculté a été de 54 pour l'année 1913-1914.

(2) Logique et Métaphysique : M. Cathala. — Psychologie et Morale : M. Michelet. — Critériologie et Histoire de la philosophie : M. Baylac, doyen de la Faculté. Chaque professeur fait trois cours par semaine.

Philosophie par les maîtres de la Faculté des Sciences. Cet enseignement s'attache à donner aux étudiants la connaissance de l'état des données scientifiques, et d'une façon générale, à éveiller en eux, conformément à l'esprit péripatéticien et thomiste, le besoin d'appuyer la doctrine abstraite sur l'expérience.

En même temps, des *Cours de Science sociale,* professés par M. Crouzil, docteur en droit, ouverts à tous les étudiants, permettent de prolonger les études de morale, par l'étude de leurs applications sociales.

La Faculté de philosophie a le souci très vif d'encourager les étudiants au travail personnel : dans ce but, elle multiplie les *Dissertations, Conférences orales, Exercices pratiques, Explications des auteurs du programme pour la licence lettres-philosophie.*

La durée normale des études est de deux ans, pour les étudiants qui arrivent déjà munis du baccalauréat de philosophie scolastique, après leurs études du Grand Séminaire. A la fin de leur première année, ceux-ci sont autorisés à se présenter à l'examen de la licence, et à la fin de la seconde, à celui du doctorat.

L'examen de licence comprend deux compositions écrites (Philosophie et Histoire de la philosophie) de quatre heures chacune, et un examen oral d'une heure. — Le doctorat comprend la présentation d'une thèse de doctorat sur un sujet philosophique, une soutenance de trois heures et un examen oral d'une heure sur l'ensemble des matières philosophiques enseignées.

La Faculté de philosophie prépare à la fois aux examens canoniques et à la licence universitaire de philosophie. Son ambition « serait de travailler à la formation des professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire et des grands séminaires de la région universitaire »...

« Elle professe une doctrine qui, à toutes les époques de l'Église, a reçu les plus hautes approbations et les plus grands encouragements, une doctrine qui, dans ses lignes fondamentales au moins, constitue la *philosophia perennis :* c'est la doctrine d'Aristote et de la Scolastique... Mais elle ne veut pas et ne doit pas ignorer les mouvements d'idées modernes et contemporains. Elle veut les connaître, elle veut les enseigner, soit pour les combattre et prémunir ses élèves, soit, quand la chose sera possible, pour les utiliser (1). »

La Faculté est trop jeune encore pour que les résultats puissent être abondants. Mais les débuts sont pleins d'espérances. En 1912-1913, quatre diplômes de licence ; en 1913-1914, outre les examens

(1) Rapport présenté par M. le Chanoine Baylac, doyen, à la séance de rentrée du 11 novembre 1913. (*Bulletin de littérature ecclésiastique.* Décembre 1913 p. 473.)

de licence, deux thèses de doctorat ont été présentées et soutenues avec succès.

III. — A Lille, l'enseignement philosophique reste partagé entre la Faculté de Théologie avec deux professeurs (1) et la Faculté des Lettres où un professeur (2) est spécialement chargé de la préparation des candidats à la licence d'État. Ajoutons d'ailleurs que l'unité doctrinale règne entre ces deux organismes, car les trois professeurs appartiennent notoirement à l'École Thomiste.

D'autre part, un perfectionnement important vient d'être apporté à cette organisation. Après deux années d'études à la Faculté et l'obtention du grade de bachelier en philosophie scolastique, les étudiants doivent suivre deux fois par semaine des conférences de philosophie spécialement instituées en vue de leur faciliter la préparation de la licence. Les professeurs de la Faculté de Théologie et même plusieurs maîtres des autres Facultés se sont partagé la tâche, faisant chacun une série de leçons sur les matières de leur spécialité (3).

IV. — A l'Université catholique de Lyon (4), l'enseignement de la philosophie scolastique ne s'est pas encore constitué en Faculté distincte ; il n'a pu dès lors prendre tout son développement naturel. Cependant, les étudiants trouvent une formation supérieure et assez complète en suivant non seulement les cours de Philosophie de la Faculté de Théologie, mais ceux de Théologie dogmatique (l'enseignement de cette année a porté sur le Traité *de Deo* de saint Thomas), et d'Apologétique, et les cours de Philosophie de la Faculté des Lettres. C'est ainsi qu'on a pu décerner cette année plusieurs diplômes de licence ou de doctorat en philosophie. Les anciens élèves de l'Université constituent déjà une élite de professeurs de philosophie dans les Séminaires.

V. — Les Facultés catholiques d'Angers se sont enrichies en ces dernières années de quatre chaires de Philosophie occupées par des spécialistes (5).

(1) M. Jules Bouché, professeur suppléant de Métaphysique spéciale (quatre cours par semaine) ; M. Léon Mahieu, maître de conférences de Morale et d'Histoire de la philosophie (quatre cours par semaine).

(2) M. Henri Dehove (quatre cours par semaine).

(3) Voir le programme des Conférences de l'année scolaire 1913-1914 dans le numéro du 1er novembre 1913 de la *Revue de Philosophie*.

(4) Professeur de philosophie à la Faculté de Théologie : Mgr Elie Blanc ; à la Faculté des Lettres : Mgr Blanc et M. Ollion.

(5) Psychologie : M. Delaunay ; — Histoire de la philosophie grecque : M. Diès ; — Métaphysique et Histoire de la philosophie scolastique : M. Leroux ; — Philosophie des Pères de l'Eglise : M. Morlais.

*
* *

Les Périodiques. — Une preuve de la vitalité de l'école Thomiste en France se trouve dans l'effloraison rapide de ses organes périodiques. Citons-les par ordre chronologique : *la Revue Thomiste* (1893), la *Revue de Philosophie* (1900), la *Pensée contemporaine* (1903), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907), la *Revue saint Thomas d'Aquin* (1913), filiale de la *Revue Thomiste* destinée à répandre la doctrine thomiste dans le public cultivé. A ces Revues spéciales il en faut joindre d'autres qui par intervalles apportent à l'École le concours de leur effort scientifique et le profit de leur large diffusion : tels sont les *Études,* la *Revue du Clergé français,* la *Revue pratique d'Apologétique,* le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* les *Questions ecclésiastiques,* la *Science catholique,* la *Foi catholique,* etc.

*
* *

On ne saurait omettre de mentionner ici un hommage indirect des Universités françaises aux efforts accomplis par nos écoles pour rendre à saint Thomas la gloire et l'influence que tant de siècles lui avaient déniées : Sans parler des travaux historiques de M. Picavet et surtout de M. Duhem sur le moyen âge, trois professeurs d'Universités (Aix, Grenoble et Lille) ont entrepris, en ces dernières années, l'explication de quelques textes de la *Somme Théologique* ou de la *Somme contre les Gentils.* C'est peu de chose encore, mais il est permis d'y voir un gage d'espérance.

ITALIE

En Italie, trois faits importants doivent être mentionnés : un perfectionnement dans les méthodes à l'Université Grégorienne, la fondation du Collège Angélique, le développement du groupe philosophique de Milan.

Rome. — I. L'enseignement philosophique à l'Université Grégorienne garde fidèlement sa physionomie traditionnelle, mais, comme tout organisme vivant et prospère, il se donne, suivant les besoins, des perfectionnements de détail.

On s'y propose, non pas de préparer au travail scientifique proprement dit une petite élite de chercheurs, mais d'assurer à un grand nombre en trois années d'études une culture générale aussi forte que possible. C'est pourquoi les cours y sont nombreux, et complétés par des argumentations publiques en forme syllogistique. Il n'a pas

encore été possible d'instituer l'usage des exercices écrits. Il est vrai que les étudiants reçoivent un supplément de formation dans leurs séminaires ou scolasticats respectifs.

Les améliorations récemment introduites sont de deux sortes : L'examen du doctorat comporte maintenant des épreuves écrites. Les cours de Cosmologie et de Psychologie ont été augmentés et confiés à des professeurs distincts ; l'enseignement des sciences mathématiques et physiques a été pareillement développée. Le programme des cours de l'année 1913-1914 forme un ensemble fort complet dont voici le schéma :

1re année : Logique et Métaphysique générale, dix heures par semaine (P. Gény) ;
Mathématiques élémentaires, cinq heures (P. Anzuini) ;

2e année : Cosmologie, quatre heures (P. Schaaf) ;
Psychologie rationnelle, cinq heures (P. Loinaz) ;
Physique, cinq heures (P. Cesare Goretti-Miniati) ;
Biologie et Psychologie expérimentale, deux heures (P. Gualberto Goretti-Miniati) ;

3e année : Théodicée, cinq heures (P. Munzi) ;
Morale et Sociologie, cinq heures (P. Macksey) ;
Histoire de la philosophie, deux heures (P. Schaaf) ;
Astronomie et Mathématiques supérieures, deux heures (P. Müller)) ;
Histoire de l'Art chrétien, une heure (P. Bricarelli).

Le R. P. Gény, à qui nous devons ces renseignements, prévoit encore pour l'avenir « l'institution de nouveaux Cours libres destinés à l'élite, ou de conférences élargissant au contraire le cercle de l'action universitaire », ou encore la fondation de Séminaires pratiques, au sens allemand du mot, où les étudiants se prépareront plus immédiatement sous la direction de leurs professeurs à l'acquisition d'une compétence spéciale (1).

II. Au Collège pontifical international Angélique fondé en 1908 par l'Ordre des Frères-Prêcheurs, l'enseignement philosophique revêt des caractères un peu différents.

Les cours y sont répartis en trois groupes.

Les *cours ordinaires* sont suivis pendant trois ans par tous les étudiants qui n'ont pas encore fait leurs études théologiques, et par tous ceux qui se préparent à la licence et au doctorat en philosophie.

(1) R. P. Paul Gény : *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* (Paris, Beauchesne, 1913), c. v. L'Université Grégorienne.

Ils comprennent :

1re année : Logique, Critique, Ontologie, cinq heures par semaine (P. Cordovani) ;

2e année : Cosmologie, Psychologie, Théologie naturelle ; cinq heures (P. Zacchi) ;

3e année : Éthique, Droit naturel, Sociologie, quatre heures (P. Lehu) ;

2e année : Histoire de la philosophie ancienne, deux heures (P. Zacchi) ;

3e année : Histoire de la philosophie moderne, deux heures (P. Zacchi).

Le *Cours supérieur* est destiné aux étudiants qui ont déjà fait des études philosophiques élémentaires et se préparent au doctorat. Il porte sur toute la philosophie, la Morale exceptée, à raison de cinq heures par semaine (P. Rohner). Des Cours de Mathématiques supérieures, de Physique et d'Astronomie, de Biologie et de Physiologie, complètent cette Section.

Enfin des *Cours complémentaires* ont été institués pour la préparation d'un examen de doctorat d'agrégation qui comporte une thèse imprimée, une leçon sur un sujet donné l'avant-veille, et un examen oral. En voici le programme pendant la dernière année scolaire :

Histoire de la philosophie grecque, deux heures par semaine (P. Garrigou-Lagrange) ;

Histoire de la philosophie moderne, deux heures (P. Rohner) ;

Questions spéciales de philosophie moderne comparée avec la philosophie de saint Thomas, une heure (P. Rohner) ;

Questions spéciales de Philosophie religieuse, une heure (P. Garrigou-Lagrange) ;

Biologie générale, une heure (P. Elrington) ;

Psychologie expérimentale, une heure (P. Elrington) ;

Exercices pratiques au laboratoire, deux heures (P. Elrington).

Milan. — La *Rivista di filosofia neo-scolastica*, fondée à Milan en 1909, par le R. P. Ag. Gemelli, des Frères Mineurs, et le Dr Canella, sert d'organe à un groupe philosophique, qui poursuit avec une grande activité la tâche « d'incorporer à ce qu'il y a d'impérissable dans l'ancienne philosophie scolastique tout ce qu'il y a de vrai dans les immenses recherches de la philosophie contemporaine ». Dès l'origine, la théorie de la connaissance et la psychologie expérimentale ont particulièrement préoccupé le R. P. Gemelli et ses collaborateurs.

En avril 1913, ce groupe s'est constitué en société philosophique

1) *Loc. cit.*, p. 234.

sous le titre de « Societa italiana per gli studî filosofici e psicologici ». Un mois après, il avait reçu 300 adhésions de toutes les régions de l'Italie. Les travaux furent inaugurés à la fin de mai, en présence de S. E. le Cardinal Ferrari, archevêque de Milan, par une conférence du Dr Necchi, président de la Société, et un rapport du R. P. Gemelli. Depuis lors, les réunions sont mensuelles; les mémoires et les discussions, publiés d'abord dans un petit Bulletin spécial, figurent maintenant dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, organe de la société. Voici les principaux sujets traités depuis l'origine : Les chevaux d'Elberfeld (Gemelli) ; — Science et Philosophie (Chiocchetti) ; — La philosophie de Bernardino Varisco (Tredici) ; — Le problème de l'espace (Necchi) ; — La Critériologie de Louvain (Tredici) ; — L'Étude expérimentale de l'Esthétique (Gemelli).

La Société organisa, en décembre 1913, une fête en l'honneur du R. P. Gemelli, qui venait d'être nommé professeur libre de psychologie expérimentale à l'Université royale de Turin. Le Souverain Pontife, plusieurs Cardinaux et Évêques, italiens ou étrangers, et près de quarante professeurs des Universités d'Allemagne, de France et d'Amérique envoyèrent leurs félicitations et leurs vœux au nouveau professeur.

A l'occasion du prochain centenaire de la mort de Dante, la Société organise en ce moment, de concert avec le « Comitato cattolico per il centenario dantesco », un concours international sur le sujet suivant : « Exposer les doctrines philosophiques et théologiques de Dante Alighieri, en les rattachant à leurs sources. » Le prix sera de 5.000 francs. Les mémoires devront être remis le 31 janvier 1920 à 16 heures au siège de la Société (23, via Maroncelli, Milan). Ils peuvent être écrits en italien, français, allemand, anglais ou latin.

ESPAGNE

(Nous publierons très prochainement une Chronique détaillée du mouvement philosophique en Espagne et dans l'Amérique latine.)

BELGIQUE

L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain reste sans conteste le centre le plus actif du renouveau Scolastique. Nous ne pourrions, sans dépasser les limites de notre plan, en rappeler l'organisation intérieure, l'esprit, les publications, l'influence mondiale, qui sont d'ailleurs connues de la plupart de nos lecteurs (1). Il suffira

(1) A ceux qui désireraient une vue d'ensemble des travaux de l'Institut, nous signalerons l'intéressant rapport de M. le prof. Noël : *Le bilan de l'école de Louvain*, publié dans le premier numéro de la *Chronique de l'Institut Supérieur de Philosophie* (janvier 1914).

de signaler ici quelques progrès récents et quelques faits caractéristiques.

A la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* qui est restée longtemps l'organe unique de cette École, sont venues se joindre, en 1912, les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie,* destinées à publier une fois par an, en un fort volume, des mémoires de forme et d'étendue intermédiaires entre le livre et l'article de Revue, et les *Études de Psychologie*, publiées par M. Michotte (2 fascicules 1912 et 1914). Un quatrième périodique vient encore de paraître en janvier 1914. C'est la *Chronique de l'Institut Supérieur de Philosophie,* publiée pour l'Union Saint-Thomas (Association des anciens élèves de l'Institut) : trois fois par an, à la rentrée, à la Saint-Thomas et à la fin de l'année académique, la *Chronique* portera aux amis et aux membres de l'Association l'écho des cours privés, des conférences publiques, des cercles d'étudiants, des relations de l'Institut avec le monde scientifique en Belgique et à l'étranger.

Une chaire nouvelle a été fondée en 1912 pour l'explication des traités d'Aristote et l'exposé doctrinal de la philosophie péripatéticienne. M. Auguste Mansion a été chargé de ce cours. L'Institut commençait en même temps la publication d'une série de travaux sur la philosophie d'Aristote : traductions, commentaires, critiques, études de textes. Trois volumes de cette série ont déjà paru : *La Métaphysique*. Livre I. Traduction et Commentaire par G. Colle. Un vol. in-8° de 171 pages ; — *Introduction à la Physique Aristotélicienne,* par A. Mansion. Un vol. in-8° de IX-209 pages ; — *Aristote. Théorie économique et Politique sociale*. Traduction et commentaire par A. Defourny. Un vol. in-8° de 134 p.

L'Institut a décerné, dans les sessions de juillet et octobre 1913 et février 1914, 31 diplômes de baccalauréat, 22 de licence, 11 de doctorat et 2 d'agrégation. Le nombre des étudiants inscrits en 1913-1914 a été de 94 : 17 en doctorat, 27 en licence, 50 en baccalauréat.

Le 16 novembre 1913, les anciens élèves se sont constitués en Association, sous le titre d'Union Saint-Thomas, sous la présidence de Mgr Van Cauwenbergh, vice-recteur de l'Université.

L'École de Louvain continue à essaimer dans les autres pays. En 1908, deux de ses élèves ont été appelés à participer à la fondation de nouvelles Universités catholiques. Ce sont Mgr Charles Sentroul, professeur à la Faculté libre de Philosophie et Lettres de Saô-Paulo (Brésil), et M. Juan Zaragüeta, professeur à l'Académie Universitaire Catholique de Madrid. En 1913, l'un de ses nouveaux agrégés,

M. Francis Aveling, a été nommé « lecturer » de psychologie à l' « University College » de Londres.

SUISSE

L'enseignement historique de la philosophie médiévale se trouve brillamment représenté à la Faculté de Philosophie de l'Université de Bâle par le prof. Baumgartner.

Mais surtout la Suisse possède un centre important d'enseignement supérieur du Thomisme à l'Université catholique de Fribourg. Voici les grandes lignes de son organisation actuelle :

Quatre professeurs Dominicains se partagent les matières de l'enseignement : deux d'entre eux appartiennent à la Faculté de Théologie, les deux autres à la Faculté des Lettres. Les cours sont répartis de la manière suivante :

Logique (premier semestre) et Ontologie (second semestre) (R. P. Manser, de la Fac. de Théologie), quatre heures par semaine ;

Critériologie (premier semestre) et Théologie naturelle (second semestre) (R. P. Montagne, de la Fac. de Théologie), quatre heures par semaine ;

Cosmologie (premier semestre) et Psychologie (second semestre) (R. P. de Munnynck, de la Fac. des Lettres), cinq heures par semaine ;

Philosophie morale (premier semestre) Droit naturel et Sociologie (second semestre) (R. P. Michel, de la Fac. des Lettres), trois heures par semaine ;

Histoire de la philosophie grecque (R. P. Montagne), deux heures par semaine ;

Histoire de la philosophie médiévale (R. P. Manser), deux heures par semaine ;

Histoire de la philosophie moderne (R. P. Michel), deux heures par semaine.

Chaque professeur dirige en outre des séminaires ou exercices pratiques facultatifs, à raison d'une ou deux heures par semaine.

Les cours sont fréquentés à la fois par des étudiants de la Faculté de Théologie et par des étudiants de la Faculté des Lettres qui se préparent au grade de docteur en philosophie : leur nombre total s'est élevé à une centaine pendant l'année scolaire 1913-1914.

Les étudiants qui se préparent aux études théologiques doivent assister aux leçons de Philosophie pendant deux ans ou trois ans, suivant qu'ils sont destinés au petit cours ou au grand cours de Théologie. Ceux qui veulent obtenir le grade de docteur en Philosophie doivent suivre pendant quatre ans tous les cours de Philoso-

phie et d'Histoire de la philosophie, quelques séminaires et quelques autres cours de la Faculté des Lettres, et présenter une thèse de doctorat devant la Faculté des Lettres.

Tous les professeurs prennent pour base de leur enseignement le texte de saint Thomas d'Aquin.

Notons enfin que la Faculté de droit possède une chaire de Droit naturel.

ALLEMAGNE ET AUTRICHE

Les Facultés de théologie catholique de langue allemande (notamment Münster, Tübingen, Würzburg, Graz, Innsbruck, Prag, Wien) sont ordinairement pourvues d'un enseignement philosophique d'inspiration scolastique. Il en est de même de quelques lycées catholiques. Quant aux Facultés de Philosophie, on peut dire, d'une manière générale, que la Scolastique n'y est étudiée qu'au point de vue historique. Cinq Universités de l'Empire d'Allemagne, à notre connaissance, possèdent cet enseignement (1).

L'étude historique de la philosophie du moyen âge est représentée en Allemagne et en Autriche par des maîtres de tout premier ordre, tels que Baeumker, Grabmann, von Hertling, Endres, Krebs, etc. Deux d'entre eux, le baron von Hertling et le professeur Baeumker ont été récemment fêtés avec éclat par leurs amis et leurs élèves.

D'autre part le mouvement thomiste possède, on le sait, des organes actifs et puissants dans le *Philosophisches Jahrbuch* et le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.*

HONGRIE

La *Revue de Philosophie* publia, en décembre 1912, une analyse du discours inaugural prononcé à l'Université de Budapest par son nouveau recteur, Mgr Kiss. Le discours se terminait par un appel à la Faculté de Philosophie pour la fondation d'une chaire de philosophie scolastique. Ce projet n'a pas encore été mis à exécution. Mais, en attendant, l'enseignement philosophique a été perfectionné à la Faculté de Théologie : les deux professeurs y font chacun neuf heures de cours par semaine. L'un d'eux enseigne la Logique, l'Ontologie, la Cosmologie et la Théodicée, l'autre la Psychologie, l'Éthique et le Droit naturel, la Sociologie, l'Histoire de la philosophie.

Rappelons que Budapest possède une Société philosophique de Saint-Thomas d'Aquin, fondée en 1893 par Mgr Kiss, sous le patronage

(1) Bonn : Prof. Dyroff ; Giessen : Prof. Siebeck ; Königsberg : Prof. Kowalewski ; München : Prof. Baeumker et Meyer ; Fribourg : Prof. Krebs. Il faudrait joindre à cette liste les lycées de Dillingen et de Passau.

de S. G. Mgr Ottokár Prohászka. Elle compte actuellement plusieurs centaines de membres honoraires ou actifs. Les réunions sont mensuelles. Elle a pour organe *A Bölcseleti Folyóirat.*

BRÉSIL

Jusqu'en 1908, le Brésil était dépourvu de tout organisme d'enseignement supérieur. Ce fut le Rme Dom Miguel Kruse, abbé de Saint-Benoît, à Saô-Paulo, qui conçut le premier l'idée d'établir, dans son monastère même, une Faculté libre de Philosophie et Lettres. Depuis lors on a fondé à Saô-Paulo d'autres Facultés, notamment de médecine et de droit, les unes officielles, les autres libres, mais aucun autre centre d'enseignement supérieur philosophique n'a été créé. Dom Miguel Kruse demanda un professeur de Philosophie à l'Université de Louvain. Mgr Charles Sentroul, agrégé de l'École Saint-Thomas, fut désigné, et le 15 juillet 1908, inaugura les travaux de la Faculté par un discours-programme dont la *Revue de Philosophie* a publié l'analyse (1).

L'enseignement philosophique est réparti sur trois années, dans l'ordre suivant : 1re année : Critériologie et Psychologie ; 2e année : Cosmologie, Théodicée et Métaphysique ; 3e année : Philosophie morale et Histoire de la philosophie.

Dès l'année scolaire 1909, la Faculté compta une quarantaine d'étudiants inscrits ; en 1913 ce nombre s'éleva à 70, et 27 subirent les examens. Par décision du 10 mars 1912, Dom Miguel Kruse fut nommé Docteur *honoris causa* de l'Université de Louvain. La Faculté de Philosophie et Lettres de Saô-Paulo est agrégée à l'Université de Louvain, et les grades qu'elle confère sont considérés comme équivalents aux grades correspondants de l'Institut supérieur de Philosophie.

Une société s'est établie en 1911, auprès de la Faculté, sous le titre de « Cercle de Philosophie et Lettres », pour l'étude de la Philosophie, de la Littérature et des sciences historiques et sociales. Ses réunions hebdomadaires sont présidées par l'un des professeurs de Philosophie, de Littérature ou d'Histoire, suivant la nature du sujet traité par le rapporteur.

Dans le magistral discours d'ouverture qu'il prononça en avril 1913, en prenant possession de sa chaire de philosophie chrétienne à l'Université de Vienne, le professeur Martin Grabmann déclarait qu'on ne peut plus se contenter aujourd'hui pour la Scolastique d'oraisons funèbres grandioses telles que celles d'Eucken et de Dilthey.

(1) *Qu'est-ce que la Philosophie ?* Bruxelles, Action catholique, et Paris, Gabalda, 1910 analysé *in Revue de Philosophie* (1 décembre 1910, p. 650).

Le Thomisme est bien vivant et actuel. Non seulement il progresse au sein des écoles catholiques, mais soit influence de ses défenseurs, soit puissance interne de la vérité, la philosophie indépendante elle-même se rapproche des doctrines traditionnelles sur plusieurs points d'importance capitale. En philosophie générale et théorie de la connaissance, l'effort de Husserl s'oriente vers une logique objectiviste ; et l'école psychologique de Wurtzbourg, avec Oswald Külpe, ne craint pas d'affirmer la nécessité d'un retour à la Métaphysique — et à une métaphysique inductive et réaliste — pour couronner les sciences positives (1). De même en philosophie biologique, le botaniste Reinke et surtout le zoologiste-philosophe Hans Driesch sont ramenés par l'observation scientifique à une théorie néo-vitaliste qui est singulièrement proche de la doctrine aristotélicienne (2). En psychologie métaphysique, le phénoménisme perd du terrain ; Külpe pose nettement le problème de la substantialité de l'âme ; Busse et Liebmann rendent hommage au substantialisme, et Erich Bechers rejoint sur plusieurs points la théorie scolastique de l'âme (3).

M. Noël signalait naguère (4), à côté de Külpe et de Husserl, plusieurs autres récentes théories de la connaissance qui marquent un commencement de retour au réalisme traditionnel, celle de M. Frischeisen-Köhler à Berlin, le système de M. Losskij en Russie, le néo-réalisme des Américains, la théorie des universaux de M. Russell.

Il est vrai que ces adhésions partielles à la tradition thomiste sont souvent inconscientes. M. John G. Vance en citait naguère dans *The Tablet* (20 décembre 1913, p. 971) un assez piquant exemple : Le Dr Mc Dougall, maître de conférences à Oxford, s'offre le banal plaisir... dans un petit volume de Psychologie (*Psychology, A study of behaviour*), de tourner en ridicule l'antique et désuète méthode qui consistait à décrire l'âme comme un « paquet de facultés ». Un peu plus loin l'auteur expose sa propre théorie... ; or sa propre théorie est au fond identique à celle de saint Thomas, avec cette seule différence qu'elle est un peu plus restreinte et ne pourrait pas s'appliquer aux fonctions végétatives.

(1) *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie* (Herder, 1913), pp. 48-53.
(2) *Ibid.*, pp. 56-58.
(3) *Ibid.*, p. 69.
(4) *Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie*, n° 2, 7 mars 1914, pp. 15-17.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6936-7-14.

LES
FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE

Au cours de ces dernières années, il a été souvent question de « fonder » la morale. A prendre au sens littéral cette formule pleine d'ambition, il semblerait que l'édifice moral soit demeuré jusqu'ici chancelant et qu'à l'esprit humain incombe la tâche urgente de le consolider en l'établissant sur des bases inébranlables. La présente étude n'a pas de visée si prétentieuse: la morale n'a pas besoin d'être fondée, elle existe indépendamment de notre initiative et s'impose à notre conscience d'une façon absolue. Les fondements sur lesquels elle est assise ne sont pas faits de main d'homme; il s'agit seulement de les découvrir, de les rendre manifestes à ceux qui cherchent sincèrement la vérité et de justifier la voix impérieuse qui se fait entendre au plus intime de l'âme.

Non pas qu'il suffise de classer les faits et d'enregistrer les mœurs des individus et des sociétés. Les tragiques événements qui viennent de se dérouler ont démontré avec évidence que l'homme n'agit pas toujours comme il devrait agir et que sa conduite réelle ne peut être érigée en règle de vie: ce serait canoniser les pires excès, les pires abominations. La morale n'est pas une science expérimentale; elle est essentiellement normative. Les fondements où elle s'appuie n'appartiennent pas au monde sensible, mais ils n'en sont pas moins réels; ils relèvent de la recherche métaphysique.

Suivant l'adage d'Aristote, on ne sait parfaitement une chose que lorsqu'on la connaît par ses causes, par ses raisons d'être. L'intelligence, pour posséder pleinement son objet. doit en avoir démêlé les éléments constitutifs (cause matérielle et cause formelle) et discerné la cause efficiente d'où il procède ainsi que le terme final vers lequel il est orienté. Cette méthode apparaît à plusieurs surannée ; elle a cependant fourni maintes preuves de sa fécondité. Si elle n'est pas attrayante, elle a le mérite d'être rigoureuse et permet d'échapper au vague des développements descriptifs pour aboutir à des conclusions fermes. D'ailleurs assigner les causes ultimes, ce sera du même coup mettre en relief les fondements métaphysiques de la morale.

I

La cause matérielle de la moralité

La matière capable d'être informée par la moralité, le sujet apte à la recevoir, c'est l'acte humain. La chose est claire, et il est inutile d'y insister. A parler strictement, il n'y a de moralement bon ou mauvais que l'acte humain. L'objet, la fin, les circonstances reçoivent également la qualification de bien et de mal, mais cette appellation est secondaire et dérivée, elle ne leur convient que par rapport à l'opération dont ils sont les principes. Ils sont moralement bons ou mauvais en tant qu'ils contribuent à déterminer la moralité dans l'action. En d'autres termes, la notion de moralité entendue à la fois de l'acte, de l'objet, de la fin et des circonstances, n'est pas une notion univoque; elle est analogique d'une analogie d'attribution. Le premier analogué dans lequel seul se trouve réalisé au sens parfait le caractère de la moralité, c'est l'opération; on n'attribue cette propriété aux autres termes que dans une signification participée et relative. La personne elle-même ne devient bonne ou mauvaise que parce que l'acte moral émane d'elle et rejaillit sur elle.

Il n'entre pas dans l'objet de cette étude d'analyser lon-

guement les conditions de l'acte humain. Toute opération produite par l'homme ne mérite pas ce nom et n'est pas apte à être informée par la moralité. Il y a en effet des actions qui sont communes à l'homme et aux animaux sans raison, comme manger, dormir, digérer, etc... L'acte humain est l'acte qui convient à l'homme comme tel, qui le caractérise et le distingue des autres êtres. Et puisque l'homme est vraiment homme par la raison et par la liberté, il s'ensuit que l'acte humain est celui qui lui convient en tant qu'il est raisonnable et libre; l'acte humain est l'acte qui procède librement de la volonté éclairée par la délibération de la raison. Il n'est pas requis que l'action émane directement de la volonté; mais elle doit se produire sous la direction de la volonté, et elle n'est morale que dans la mesure où elle est soumise à cette direction.

Il existe entre l'acte humain et la moralité une telle connexion que tout acte volontaire et libre (du moins si on le considère avec toutes les circonstances concrètes qui l'individualisent) est nécessairement bon ou mauvais. Ainsi, d'une part, la moralité est une propriété qui ne convient qu'à l'acte humain, et, d'autre part, tout acte humain appartient à l'ordre moral. Il n'en faudrait pas conclure que la moralité est constituée essentiellement par la liberté. La liberté est une condition absolument requise pour la moralité, mais elle ne s'identifie pas avec elle; la liberté convient à l'acte mauvais comme à l'acte bon, elle ne saurait rendre raison de leur différence, puisqu'elle leur est commune. En d'autres termes, la liberté appartient à l'entité psychologique et ontologique de l'acte, la moralité est d'un autre ordre.

Il faut donc chercher ailleurs l'essence de la moralité, sa cause formelle.

II

Cause formelle et cause finale de la moralité

En partant de notions très simples, évidentes pour tous, on peut arriver, par des approches successives, à préciser la

notion de bien et de mal moral, à en découvrir le caractère essentiel et distinctif.

A parler au sens très large, un objet est bon dans son genre lorsqu'il possède toute l'entité substantielle ou accidentelle, toute la perfection qui lui convient. On appelle bon cheval celui qui réunit toutes les qualités dues à un cheval. Le mal au contraire est l'absence d'une propriété qui était exigée par la nature de l'être. Il faut noter qu'une simple absence de perfection ne suffit pas à constituer le mal: on ne dira pas d'une pierre qu'elle est mauvaise parce qu'elle ne voit pas, car la vision n'est pas exigée par la nature de la pierre; on ne dira pas d'un éléphant qu'il est mauvais parce qu'il est incapable de raisonner: la raison ne lui est pas due. Mais la cécité est un mal pour l'œil, parce qu'elle signifie une véritable privation: l'œil est fait pour voir.

Ce sont là des notions de sens commun, mais qui contiennent une profonde philosophie.

Il faut appliquer au bien et au mal dans les opérations ce qui vient d'être dit d'une façon générale du bien et du mal dans les êtres. « *De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus* » (S. Th., 1-2, q. 18, a. 1.) Une action participe à la bonté dans la mesure où elle participe à l'être. Elle est bonne dans son genre lorsqu'il ne lui manque rien de ce qu'exige sa nature, lorsqu'elle possède la plénitude de perfection qui lui convient. Elle est mauvaise quand elle implique une privation, une déficience. « *Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero ei aliquid deficit de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit de bonitate et dicitur mala.* » (S. Th., 1-2, q. 18, a. 1.)

Or, une opération renferme la plénitude d'être qui lui convient, quand elle est proportionnée à la fin vers laquelle elle tend de par sa nature. En d'autres termes, une opération est bonne lorsqu'elle est droite; pour elle, bonté est synonyme de rectitude, car sa perfection, sa richesse d'être consiste essentiellement dans sa conformité à sa fin naturelle. Au contraire, une opération est mauvaise lorsqu'elle dévie du terme auquel

l'agent est naturellement ordonné, lorsqu'elle manque de droiture, parce que dans la même mesure elle aura une privation d'être. On dira d'une personne qu'elle parle bien, quand son élocution est correcte et distincte et qu'elle traduit la pensée d'une manière persuasive et éloquente, en un mot quand son élocution est proportionnée à la fin que vise l'art de la parole. Un artiste sculpte bien, lorsque son opération est conforme à la fin que se propose l'art de la sculpture. On pourrait multiplier les exemples à l'infini; mais la conclusion apparaît assez évidente pour qu'il soit inutile d'y insister.

Dans les développements qui précèdent, nous n'avons fait, à la suite de saint Thomas, que tirer les conséquences du principe de finalité: *omnis actio est ad finem et propter finem.* Toute opération signifie essentiellement direction vers un terme, et puisque la perfection de tout ce qui est essentiellement ordonné à une fin réside dans la conformité à cette fin, il s'ensuivra que la bonté d'une action résultera de sa pleine adaptation à son but naturel; toute déviation de cette ligne entraînera une déficience et la rendra mauvaise.

C'est ce qu'exprime fréquemment saint Thomas, par exemple, 1-2, q. 7, a. 2: « *Omne quod ordinatur ad finem oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionatur fini per commensurationem quamdam...* »

Et dans le même article, répondant à la première objection, il dit en passant, comme pour rappeler une vérité connue: « *Et ideo, cum bonitas actuum sit in quantum sunt utiles ad finem...* » Il ajoute plus loin, 1-2, q. 18, a. 2, ad. 3: *Ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.*»

Ces principes valent pour toute opération, de quelque nature qu'elle soit; ils valent par conséquent pour l'acte humain, dans l'ordre de la moralité. Il faut noter cependant que la notion générale de bien et de mal dans les opérations a une extension plus large que le bien ou le mal moral. Dire de quelqu'un qu'il parle mal, qu'il chante mal, ce n'est pas affirmer du même coup qu'il viole les règles de l'honnêteté. Beaucoup d'actions sont qualifiées bonnes ou mauvaises sans qu'aucune signification morale soit attachée à cette

dénomination. Il est même légitime d'appeler bonne, dans ce sens très général, une action qui est manifestement contraire à la loi naturelle. Ainsi un malandrin peut mériter le titre de bon voleur, de parfait voleur, parce qu'il est très habile à prendre les mesures pour opérer avec succès. Dans ce cas, est bonne toute action propre à atteindre la fin, si blâmable soit-elle, que l'agent se propose. La remarque est de saint Thomas: I-2, *q.* 92, *a* 1. « *Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.* » *Cf.* 2-2æ, q. 46, a. 1 ad. 1.

D'autres opérations, au contraire, sont appelées bonnes ou mauvaises par rapport à l'ordre moral. D'où vient cette différence?

La moralité n'appartient pas à tous les actes qui émanent de l'homme, elle est une propriété exclusive de l'acte humain. Si l'acte humain possède toute l'entité qui lui est due, il est moralement bon; s'il lui manque quelque chose de cette entité plénière, il sera moralement mauvais. La perfection de l'acte humain, comme celle de toute autre opération, résulte de sa relation à la fin vers laquelle il est naturellement orienté. Pour assigner le caractère distinctif de la moralité, il reste donc à déterminer quelle est cette fin naturelle.

L'acte humain perfectionne l'homme, non sous tel ou tel aspect particulier, mais purement et simplement dans sa qualité d'homme. C'est dire que l'acte humain ne regarde pas la fin d'une faculté spéciale, d'une branche particulière de l'activité; de par sa nature il est ordonné à la fin totale de l'activité humaine, à la fin véritable qui s'impose à l'homme en tant qu'homme.

Par conséquent, ce qui distingue une opération bonne au point de vue moral d'une opération bonne à un titre quelconque, c'est que la première implique une relation de proportion et de convenance à l'égard de la fin totale de la vie humaine, à l'égard de la fin vers laquelle l'homme doit tendre en tant qu'il est homme; tandis que la seconde dit seulement une proportion à l'égard de la fin propre d'une faculté, à l'égard de la fin particulière que l'homme se propose en tant qu'il exerce tel art ou s'applique à telle science. De même,

l'acte moralement mauvais suppose une déviation de la véritable fin dernière de toute la vie humaine; tandis que l'acte mauvais sans signification morale dévie seulement d'une fin particulière et restreinte.

C'est pourquoi la bonté ou la malice morales, la bonté ou la malice de l'acte humain rejaillissent sur l'homme tout entier; elles l'affectent dans sa qualité d'homme et font qu'il est appelé bon ou mauvais purement et simplement, honnête ou déshonnête. Par contre, les actes qui sont bons ou mauvais sans signification morale, ne font pas que l'homme est qualifié bon ou mauvais en tant qu'homme; ils font seulement qu'il est qualifié bon ou mauvais en tant qu'exerçant tel ou tel art: bon orateur, mauvais orateur; bon diplomate, mauvais diplomate, etc... Mais on peut être un mauvais orateur, un mauvais diplomate et cependant rester un homme vertueux et honnête, un homme bon au point de vue moral.

— On arrive à la même conclusion, si l'on envisage l'acte humain sous un autre aspect. L'acte humain est celui qui procède de la volonté éclairée par la raison et maîtresse de ses actes. Déterminer l'objet de la volonté, sa fin, ce sera déterminer du même coup le terme normal de l'acte humain. Chacune des autres facultés vise avant tout son bien propre; c'est seulement par contre-coup qu'elle procure la perfection de tout l'être, à la manière dont la perfection de la partie concourt à la perfection du tout. Il en est autrement pour la volonté: le bien qu'elle cherche, ce n'est pas son bien privé, c'est le bien de toutes les autres facultés, celui de l'intelligence comme de la sensibilité, c'est le bien de tout l'homme. Elle est douée en effet d'une capacité infinie, et son objet c'est le bien dans son universalité, le bien sans restriction. La perfection et la fin des autres puissances de l'âme sont comprises dans l'objet de la volonté comme une espèce dans un genre, comme un bien particulier dans le bien universel. « *Non enim,* dit saint Thomas, *per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem.* » (1-2, q. 10, a. 1.)

Il s'ensuit que le terme auquel tend la volonté par son inclination naturelle et profonde, c'est la fin véritable de toute

l'activité humaine. Telle sera aussi la fin naturelle de l'acte humain, dont le propre est de procéder de la volonté libre. Dès lors, le bien pour l'acte humain (le bien moral) consistera dans une conformité avec la fin véritable de toute la vie humaine; le mal pour l'acte humain (le mal moral) résultera d'une déviation de cette fin totale (1).

Les développements qui précèdent sont empruntés pour une bonne part à saint Thomas. Dans la Somme (cf. 1-2, q. XXI, a. 1 et 2) et dans la Question Disputée « De Malo » (cf. surtout q. II, a. 2), le Docteur Angélique distingue constamment trois termes dont l'universalité va en décroissant: le mal, le péché, la faute (*malum, peccatum, culpa*). Trois termes analogues leur correspondent du côté du bien: *bonum, rectum, actus virtuosus et meritorius*. La notion de mal, dit-il, est plus générale que celle de péché, et de même la notion de bien est plus générale que celle de rectitude. Le bien et le mal s'appliquent également à l'essence des êtres et à leurs opérations. Le bien et le mal, lorsqu'on les restreint aux opérations, prennent le nom de rectitude et de péché.

Dans le langage courant, *peccatum* et *culpa* sont devenus synonymes; cependant le mot *peccatum* a de sa nature un sens plus large. Il désigne le manque de rectitude dans une opération quelconque, que ce soit une opération de la nature dénuée de raison et de liberté (*peccatum naturae*), que ce soit une œuvre d'art (*peccatum artis*), ou que ce soit enfin un acte

(1) S. Thomas expose à plusieurs reprises cette doctrine dans des formules d'un raccourci saisissant. Ainsi, par exemple *Q. Disp. De Virtutibus*, q. I, a. 7, ad. 2: « *Ad 2 dicendum quod homo mon dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus : quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum: quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum vel auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter de arte et de hujusmodi habitibus.* »

humain (*peccatum moris*). Le manque de rectitude, le péché, provient toujours d'une déviation de la fin à laquelle l'agent devait viser. Il y a péché, dans cette signification très générale, toutes les fois que l'opération est déficiente, toutes les fois qu'elle s'écarte de son terme normal, et la différence des péchés viendra de la différence entre les fins des opérations. La déviation dans les œuvres de la nature aboutit à la production d'un monstre et mérite la qualification de *peccatum naturae*. Lorsque l'opération dévie de la fin particulière que l'homme s'est proposée dans telle science ou dans tel art, il y a *peccatum artis*, et l'agent mérite d'être appelé mauvais artisan, parce que la déficience de son œuvre rejaillit sur lui. La déviation de l'acte humain est une déviation à l'égard de la fin totale et ultime de l'homme, et le nom de faute (*culpa*) lui est réservé.

Saint Thomas insiste à maintes reprises sur la différence qui existe entre le manque de rectitude dans les œuvres d'art et le manque de rectitude dans l'acte humain comme tel. Dans le premier cas, l'acte dévie à l'égard d'une fin particulière et limitée, il n'est pas mauvais au sens complet du mot, mais seulement dans une signification restreinte; il fait que l'homme est mauvais dans un ordre déterminé, mauvais en tant qu'artiste ou philosophe et non en tant qu'homme. Par contre, l'acte qui dévie de la fin totale de l'activité humaine est mauvais dans sa qualité même d'acte humain, et par suite il rend l'homme mauvais purement et simplement, il le rend coupable. Pour suivre la pensée de saint Thomas dans tous ses développements, il faudrait lire les divers passages où il distingue l'art de la vertu. La conclusion est toujours la même: le bien moral et le mal moral supposent dans l'acte une relation de convenance ou d'opposition à la fin totale et ultime de la personne humaine (1).

(1) Voir par exemple : 1-2, q. XXI, a. 2, ad. 2 : « *Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem ex-cogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem*

Sans doute, les actes par lesquels l'homme exerce un art déterminé peuvent avoir une valeur morale; mais cette valeur ne leur vient pas du rapport qu'ils disent à la fin particulière visée par un art ou une science. Il faut qu'au-dessus des fins partielles il y ait une relation à la fin dernière de la vie humaine; hors de là il n'y a point de moralité. Il peut même arriver qu'une opération soit bonne, excellente dans les limites d'un art et cependant mauvaise au point de vue moral, parce que, malgré sa conformité à une fin particulière, elle implique une déviation de la fin ultime (1).

Il y a donc un élément générique commun à tous les actes qui appartiennent à l'ordre moral: c'est la relation à la fin dernière (2). Ils se distinguent les uns des autres suivant les divers modes dont ils disent un rapport à cette fin. Si c'est un rapport de convenance et de proportion, les actes sont bons; si c'est un rapport d'opposition, ils sont mauvais. Les actes bons eux-mêmes se diversifient d'après leurs fins immédiates et concrètes, pourvu que celles-ci disent, chacune à sa manière, une conformité à la fin ultime.

peccatum sit per deviationem ab ordine in finem, ut dictum est, art. I hujus quèstionis, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium artis, puta si artifex intendens facere bonum opus, faceret malum, vel intendens facere malum facere bonum; alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae, et hoc modo dicitur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoe peccatum homo est. Unde ex primo peccato, culpatur artifex in quantum artifex; sed ex secundo culpatur homo in quantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo, et in quantum moralis est. » Cf. 1-2, q. 21, a. 1, ad. 2 ; 1-2 q. 56, a. 3, c.; 1-2 q. 57, a. 4, ad. 3 et 5, etc...

(1) S. Th., 1-2, q. 21, a. 2; 1-2, q. 21, a. 1, ad. 2.

(2) S. Th., 1-2, q. 1, a. 5: « *Cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra dictum est, oportet quod ex fine ultimo qui est communis sortiantur rationem generis.* »

*
* *

La même conclusion se dégage si l'on considère les choses à un autre point de vue. Toute la question morale pivote sur les notions de bien et de mal. Or « bien » et « fin » coïncident, suivant la remarque très profonde de saint Thomas. Le bien pour un être, c'est ce qui le perfectionne, ce qui l'aide à réaliser pleinement sa nature; et puisque tout être recherche nécessairement sa propre perfection, y tend comme à sa fin, il s'ensuit que le bien d'un être est en même temps sa fin. De là cette définition qui déconcerte au premier abord: *bonum est quod omnia appetunt; ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile* (S. Th., 1, q. 5, a. 1). Est bon tout ce qui est le terme naturel d'une tendance, car rien ne peut être le terme naturel d'une tendance que s'il perfectionne l'agent au moins sous un certain rapport; est bon tout ce qui est désirable, et réciproquement tout ce qui est désirable est bon. Toute fin est bonne dans la mesure où elle mérite le nom de fin, et sa bonté rejaillit sur les moyens qui lui sont adaptés (1).

Pour qu'une opération soit bonne, il faut donc qu'elle s'identifie avec la fin ou que, par suite de sa proportion avec elle, elle soit apte à y conduire. Cela est vrai dans tous les ordres. Mais le bien dans l'ordre moral, étant le bien de l'homme en tant qu'homme, devra se rapporter, non à une fin quelconque, mais à la fin dernière de la vie humaine. Cette fin dernière est bonne absolument par son identifica-

(1) Il y a lieu de distinguer trois espèces de biens : le bien utile, le bien délectable, le bien honnête. Chacun d'eux comporte une relation spéciale avec la fin. Le bien utile est celui qui est recherché uniquement comme moyen de parvenir à autre chose. Le bien délectable est aimé à cause de la jouissance et du plaisir qu'il procure. Le bien honnête est susceptible d'être aimé en lui-même indépendamment du plaisir ou des avantages qu'il apporte. — Le bien qui résulte d'une relation à la fin dernière de la vie humaine ne peut être que le bien honnête ; car la proportion à la fin dernière l'affecte intrinsèquement, le rend digne d'être aimé pour lui-même et non seulement comme moyen.

tion avec le bien parfait, et les opérations qui y conduisent sont bonnes d'une bonté participée, résultant de leur conformité à la fin.

Il apparaît avec évidence que le problème moral est inséparable du problème des fins. Dans ce domaine, comme dans tous les autres, la cause finale demeure la première des causes. Vouloir écarter du problème moral la considération de la fin dernière, c'est lui ôter toute signification acceptable, c'est le rendre insoluble. Les développements qui précèdent le prouvent suffisamment. Il est impossible de donner une réponse à la question: « En quoi consiste la moralité? », sans parler d'abord de la fin dernière et totale de la vie humaine. La moralité de nos actes étant essentiellement un rapport à la fin dernière, la cause formelle, l'essence de la moralité n'est pleinement intelligible que dans sa connexion avec la cause finale: cause formelle et cause finale se correspondent ici parfaitement.

*
* *

Une objection. — En de nombreux passages, saint Thomas définit la moralité par un rapport de proportion à la nature humaine: « *secundum convenientiam ad naturam vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa* » (1-2, q. 54, a. 3) (1). Est moralement bon ce qui convient à la nature, est moralement mauvais ce qui lui répugne. Le langage usuel est sur ce point pleinement d'accord avec les textes du docteur angélique. Il semble donc que la moralité peut se définir indépendamment de la fin dernière.

La réponse est facile. Les passages cités contiennent, sous une forme différente, une doctrine identique à celle qui a été exposée. Le mot « nature » ne signifie pas l'essence de l'être considérée au point de vue statique, mais l'essence au point de vue dynamique, en tant que principe d'action et par suite en tant qu'orientée vers une fin. Par conformité à la nature, il faut entendre conformité avec les tendances foncières et les

(1) Cf. aussi 1-2, q. 71, a. 1 et 2.

désirs essentiels de l'être humain. Les tendances superficielles se surajoutent à la nature comme une végétation parasite; au contraire, les tendances foncières jaillissent du fond le plus intime de l'être, on peut dire qu'elles sont la nature elle-même en tant que celle-ci est inclinée par son propre poids vers son bien et sa fin. Or, les tendances naturelles et profondes sont celles qui poussent l'homme à se gagner lui-même, à réaliser l'idéal de son être, en un mot qui l'entraînent efficacement vers sa fin dernière. C'est seulement dans la fin dernière que l'homme obtiendra la pleine satisfaction de ses désirs essentiels, le parfait achèvement de lui-même et son bonheur. Dire: conformité à la nature, c'est dire équivalemment: conformité à la fin dernière, car la nature, par son fond le plus intime, est emportée vers la fin dernière (1).

Il est légitime d'affirmer que la bonté morale de nos actes consiste dans un rapport de convenance à la nature humaine, à la condition d'entendre cette formule dans sa signification pleine et d'en tirer tout ce qu'elle contient. Il faut considérer la nature, non sous un de ses acpects ou dans l'une de ses activités particulières, mais dans sa totalité et dans ses activités essentielles. En définitive, la conformité à la nature ne constitue la moralité que parce qu'elle implique une conformité à la fin dernière. Dans l'ordre ontologique, la conformité à la fin dernière possède une priorité sur la conformité à la nature: elle en est la raison d'être. C'est par sa dépendance de la fin dernière, par son orientation vers elle que la nature peut devenir une norme de moralité. Dans l'ordre logique, au contraire, c'est la conformité à la nature humaine qui est la première: elle est un signe, une

(1) Cette solution est donnée explicitement à plusieurs reprises par saint Thomas. Ainsi C. Gent. 3, c. 129 : « *Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.* » — De même, 1-2, q. 49, a. 2.

manifestation de la conformité à la fin ultime en même temps qu'un moyen d'y parvenir. Et nous voilà ramenés, par une autre voie, au problème de la fin dernière.

*
* *

Une nouvelle difficulté se présente: dire que la bonté morale d'une opération vient de sa proportion à la fin dernière, n'est-ce pas approuver le principe : « la fin justifie les moyens » ; n'est-ce pas encore aboutir par un chemin détourné à une théorie utilitariste?

Une brève réponse suffira. Une fin bonne ne peut jamais légitimer des moyens qui sont en eux-mêmes mauvais. Mais dans ce cas, la relation de moyen à fin est artificielle et arbitraire; il ne s'agit pas de la fin à laquelle les moyens sont naturellement ordonnés (*finis operis*), mais de celle que la personne se propose librement dans ses démarches (*finis operantis*). Tout autre est la condition de la fin naturelle: sa bonté rejaillit sur les moyens qui lui sont naturellement proportionnés; il est impossible qu'elle soit bonne sans qu'ils le soient également, et cette bonté ne leur est pas accidentelle ou appliquée du dehors; elle tient à leur entité même. S'il en était autrement, il faudrait renier le principe de raison suffisante.

On voit dès lors quelle place appartient à l'intention dans la moralité; elle y intervient pour une large part, mais ne suffit pas à la constituer. Du point de vue objectif, l'intention, quelque bonne qu'on la suppose, ne peut changer la nature de l'acte; si par lui-même il est mauvais, il restera toujours mauvais. Du point de vue subjectif de la conscience, l'intention droite suffit à excuser la personne et à rendre l'action bonne alors même que les règles de la morale sont violées. Mais normalement, l'intention n'est droite qu'à la condition de s'accorder avec la réalité et de diriger à la fin véritable par les moyens appropriés. Elle ne justifie dans le cas accidentel de la conscience erronée que si elle remplit certaines conditions rigoureusement exigées. Il faut que la personne ait fait des efforts sérieux pour connaître l'ordre

moral objectif; si elle néglige de s'en instruire, il n'y a pas de bonne foi. Il faut de plus qu'au moment d'agir, elle ait la persuasion sincère de se conformer au réel. L'intention droite ne fait que changer, d'une façon accidentelle, l'imputabilité subjective; et encore n'a-t-elle cette efficacité qu'autant qu'elle est droite, et elle n'est droite que par le souci du bien objectif.

— Le reproche d'utilitarisme n'est pas mieux fondé. Même si la relation à la fin dernière, que nous avons indiquée comme la source de la moralité, était équivalente d'une certaine utilité, cet utilitarisme n'aurait rien de commun avec les théories désignées sous ce nom. L'utilitarisme traditionnel est celui qui mesure la bonté morale au profit matériel et temporel de la vie présente. En fin de compte, ce système, à travers des raffinements plus subtils et des calculs plus scientifiques, rejoint l'hédonisme. Au contraire l'utilité en vue de la fin dernière est d'un ordre trop supérieur à celui de nos préoccupations mesquines pour engendrer cet égoïsme; c'est une utilité qui contient en germe tous les renoncements et tous les sacrifices.

Mais cette supposition, provisoirement acceptée, est illégitime: quelque haute et quelque pure qu'elle soit, l'utilité au regard de la fin dernière ne constitue pas l'essence intime de la moralité, elle en est plutôt une conséquence. L'acte humain est moralement bon à cause de sa proportion à la fin dernière de l'homme. Or, cette proportion précède l'utilité. A parler strictement, ce n'est pas parce qu'un acte est capable de nous conduire à la fin qu'il lui devient conforme, mais plutôt c'est par suite de sa conformité à la fin dernière qu'il peut nous la faire obtenir, qu'il nous est utile. Bien loin de fonder la moralité, cette utilité la suppose et en découle.

III

La fin dernière de l'homme. — La béatitude

Quelle est la fin dernière de l'homme? Pour répondre à cette question, on a le choix entre deux méthodes également

légitimes. On peut se placer du côté de l'homme et, par l'analyse de ses tendances foncières, de ses inclinations naturelles, découvrir le but ultime auquel il a été ordonné par le créateur de l'univers. C'est le procédé inductif.

Nous pouvons choisir un autre point de vue. En partant de la connaissance des attributs divins, telle que la raison naturelle nous permet de l'obtenir, on chercherait à conclure quelle fin Dieu a fixée à l'activité de sa créature. Cette méthode est plutôt déductive.

Dans l'un et l'autre cas, on suppose l'existence et la nature de Dieu déjà connues par la raison. Ce n'est pas que l'on veuille d'avance dénier toute valeur aux preuves morales de l'existence de Dieu, en particulier à celle qui est tirée du désir de la béatitude. On fait abstraction de ce problème de théodicée, et sans rien prononcer à cet égard, on tient pour certaines les démonstrations *a posteriori* obtenues notamment par les cinq « voies » de saint Thomas.

Les deux méthodes, loin de s'opposer, se complètent l'une l'autre, et nous les réunirons afin de parvenir à une connaissance plus parfaite de la fin dernière.

La fin ultime de la vie humaine ne peut être qu'une. S'il y en avait plusieurs, il faudrait dire que la nature humaine est divisée contre elle-même et que dans son fond le plus intime elle renferme une contradiction irrémédiable. Nous serions ballottés entre des tendances irréductibles sans qu'il soit jamais possible de rétablir l'unité: en effet, la fin dernière est, par définition, celle qui est voulue pour elle-même et n'est ordonnée à aucun terme ultérieur et, par conséquent, deux fins ultimes ne peuvent se ramener ni se subordonner l'une à l'autre. Sous peine d'admettre que l'être humain est radicalement absurde, il faut donc conclure que la fin dernière est unique pour chaque homme et unique (au sens objectif) pour tous les hommes.

Cette fin est révélée par les tendances profondes qui nous entraînent: elles manifestent l'orientation *que l'auteur même de notre nature a voulu imprimer* à notre activité. La volonté tend nécessairement au bien et cette inclination, antérieure

à toute connaissance et à toute délibération, constitue le fond même de notre vouloir. Une tendance rationnelle et libre se greffe sur cette inclination naturelle et nécessaire, mais elle ne la change pas. L'objet de la volonté, c'est le bien dans toute sa généralité, le bien sans restriction; il n'y a que le bien, sous ses diverses formes, qu'elle puisse rechercher directement. Elle ne veut pas le mal pour lui-même, elle ne le veut que d'une manière indirecte et détournée, en tant qu'il se présente sous l'aspect du bien, en tant qu'il est inséparable d'un bien dont elle n'accepte pas d'être privée.

Cette tendance au bien se manifeste d'une façon concrète dans la tendance vers le bonheur.

Le désir d'être heureux entraîne tous les hommes, sans distinction d'âge, de sexe, de classe sociale; qu'ils soient riches ou pauvres, savants ou ignorants, ils portent au fond d'eux-mêmes une soif insatiable de félicité. Demandez au petit vagabond loqueteux qui court les rues, s'il veut être heureux; il vous regardera avec des yeux étonnés: s'il veut être heureux? Une telle question ne se pose pas. — Si l'on poursuit les richesses avec tant d'âpreté, si l'on s'attache avec une obstination naïve à la réalisation d'un beau rêve, c'est que l'on compte y trouver le bonheur. Mais à une interrogation ultérieure: pourquoi voulez-vous être heureux? personne ne trouve rien à répondre. On peut demander: en quoi placez-vous le bonheur? mais on ne peut demander: pourquoi voulez-vous être heureux? Cette question n'a pas de sens; il est impossible d'aller plus avant dans cette ligne.

Ce n'est pas après délibération que l'on se décide à désirer la félicité: ce désir précède le choix, il précède la liberté, parce qu'il plonge ses racines au fond même de la nature. Pour se dépouiller de cette tendance essentielle, il faudrait détruire la nature humaine, il faudrait cesser d'être.

Non seulement la tendance au bonheur est naturelle et nécessaire, mais elle donne le branle à toutes nos activités, elle anime toutes nos démarches. Il n'y a pas un seul de nos actes qui ne contienne implicitement et confusément le désir de la félicité. Il arrive, hélas! que l'on se trompe grossièrement et que l'on place le bonheur en des objets qui sont

impuissants à nous le procurer, mais c'est toujours le bonheur que l'on cherche. Même l'homme qui se précipite dans la mort par le suicide tend à la béatitude. Cette affirmation semble paradoxale et cependant une minute de réflexion suffit à en montrer l'exactitude. Que veut le suicidé avant tout? Echapper à une souffrance, à un mal qu'il n'a pas eu le courage de dominer. Ecarter violemment ce qu'il juge être un obstacle insurmontable à sa félicité. Cette fuite du mal, cette réaction fatale contre une douleur trop forte, ne sont-elles pas l'indice évident d'un amour du bonheur, amour égaré mais non moins réel? Ce qui détermine le suicidé à son acte désespéré, c'est une tendance contrariée vers la béatitude.

Ainsi donc aucune exception, puisqu'aussi bien l'homme ne peut se dépouiller de sa nature. Et la béatitude est désirée comme le terme ultime dans lequel on se reposera pleinement sans rien chercher au delà; et ce sont là précisément les caractères qui distinguent la fin dernière. Le bonheur auquel l'homme aspire n'est pas un bonheur quelconque, c'est le bonheur parfait, celui dont Boèce à bien déterminé les propriétés essentielles dans une définition célèbre. Ce bonheur parfait comporte tout d'abord un élément négatif, la libération de tout mal, de toute douleur, de toute déficience. Là où il reste encore une souffrance physique, une déficience de l'ordre spirituel, un mal moral, le repos de l'âme n'est pas complet, le désir n'est pas totalement assouvi, on aspire à quelque chose de meilleur, le bonheur n'est pas parfait. Aussi la béatitude a-t-elle toujours été considérée par tous les hommes comme un état d'où toute souffrance doit être bannie. — Ce premier élément ne suffit pas; la béatitude parfaite n'exige pas seulement l'absence de tout mal, elle comporte la possession de tous les biens naturellement à la portée de l'homme, de tous les biens proportionnés à sa nature. Il faut que l'intelligence puisse atteindre toute la vérité dont elle est capable; il faut que la volonté possède un bien dont l'ampleur et la perfection puisse remplir sa capacité d'aimer; il faut enfin que les facultés inférieures reçoivent leur entière satisfaction. — Un troisième caractère est requis: l'homme doit

avoir la certitude que son état durera toujours et que rien ne pût l'en déposséder. Pour être parfaite, la béatitude doit être stable, éternelle et connue comme telle. Même si de longs siècles s'étendent devant nous, dès lors que nous savons que tout cela se terminera un jour, une sourde inquiétude travaillera notre cœur, nous ne serons pas pleinement heureux. Tout ce qui doit finir n'est rien. C'est pourquoi la même tendance qui porte l'homme vers le bonheur, lui fait désirer de vivre sans fin, éternellement.

Tels sont en raccourci les caractères du bonheur auquel l'homme, sous l'impulsion de sa nature raisonnable, aspire nécessairement. On nous dira que la plupart n'élèvent pas si haut leurs désirs; une jouissance courte et grossière suffit à les apaiser. — Répondons qu'il y a sans doute dans la vie humaine des moments où les passions déchaînées obscurcissent les clartés de la raison et absorbent l'appétit dans les biens éphémères. Mais ces moments passent, et ils laissent après eux une déception plus vive, un sentiment plus cruel d'inassouvissement. L'homme entièrement livré aux jouissances sensibles, ou aux affaires temporelles, pourra répondre par jactance et pour ne pas se désavouer, que rien ne manque à son bonheur et qu'il ne désire rien autre chose; il se ment à lui-même avant de mentir à celui qui l'interroge.

Mais à quoi sert à l'homme de porter en lui le désir nécessaire de la béatitude parfaite si cet état est hors de sa portée? S'il est le jouet d'une illusion, son sort n'en deviendra que plus misérable; il sera d'autant plus malheureux qu'il visait plus haut. — Il importe de distinguer entre les tendances superficielles, fruit de nos caprices, et les tendances naturelles qui jaillissent du fond même de l'être. Les premières peuvent être irréalisables et il n'est aucunement nécessaire qu'un objet leur corresponde dans la réalité. Au contraire, les secondes sont une partie intime de nous-mêmes; elles ont été mises en nous par l'auteur même de la nature. C'est pourquoi elles ne peuvent être orientées vers un terme inexistant; il leur correspond nécessairement un objet réel et la possession de cet objet est possible. Voilà le sens de ce principe: un désir de la nature ne peut-être vain. Il n'affirme pas que

la possession de l'objet du désir est infaillible; il dit seulement que cette possession est possible, et qu'elle sera réalisée si les conditions requises sont vérifiées. — Si une tendance naturelle pouvait être sans objet réel correspondant, il faudrait dire qu'une absurdité foncière est installée au centre de l'être et cette absurdité rejaillirait sur Dieu, auteur de la nature, car la tendance illusoire viendrait de lui au même titre que la nature elle-même. Une telle supposition est inadmissible, elle serait la destruction des attributs divins.

La conclusion s'impose: puisque la tendance vers le bonheur parfait est naturelle, il est certain que la réalisation de ce bonheur est possible et qu'elle est même certaine si les conditions nécessaires sont réalisées.

Quel est donc cet objet réel, ce bien dont la possession nous rendra parfaitement heureux en donnant pleine satisfaction à tous nos désirs? Ce ne peuvent être les choses sensibles, quelles qu'elles soient. Elles sont trop instables et d'un ordre trop inférieur à l'activité spirituelle de l'homme.

Ce n'est pas en lui-même que l'homme trouvera l'objet de son bonheur parfait. En se repliant sur soi, il rencontre l'insuffisance et le vide. La philosophie de l'action a bien fait voir la nécessité inéluctable qui s'impose à la personne humaine de s'élever au-dessus d'elle-même pour obtenir le plein développement de son être. L'inadéquation de nous-mêmes à nous-mêmes, l'abîme entre ce que nous sommes et ce que la nature veut être ne peut être comblée que par Dieu.

Notre intelligence est faite pour atteindre le vrai dans toute son universalité, sans mélange d'erreur. Il n'y a que la vérité parfaite qui puisse remplir cette capacité sans limite. L'objet de la volonté, c'est le bien en général, le bien sans restriction, et par conséquent aucun bien limité ne peut la rassasier, car le bien limité, par le côté où il est limité, renferme un élément de mal et le mal est objet d'aversion pour la volonté. Il restera toujours quelque chose à désirer au delà, la tendance n'est pas satisfaite. Dieu seul, vérité infinie, donne le repos à l'intelligence; Dieu seul, bien suprême, peut remplir la volonté humaine. De ces facultés supérieures, le rassassie-

ment se répand sur les facultés inférieures: le bien infini n'apporte-t-il pas tous les autres biens avec lui (1).

La fin dernière de l'homme, c'est donc la béatitude parfaite, et la béatitude parfaite ne peut se trouver réalisée qu'en Dieu. Tous recherchent le bonheur en général, et dans cette recherche aucune déviation n'est possible, parce que la liberté n'y a aucune part. Mais pour que notre activité nous conduise efficacement vers la béatitude, nous devons y tendre d'une façon proportionnée, et la chercher là où elle est véritablement réalisée. Trop souvent on veut la trouver dans des objets qui ne la contiennent pas. Là où commence la liberté, là aussi commence la moralité. La bonté de l'acte moral résultera d'une proportion à la fin dernière, considérée, non dans son état abstrait, mais dans l'objet où vraiment elle réside.

La béatitude, fin dernière de l'homme peut être envisagée à deux points de vue différents: sous un aspect objectif, la béatitude c'est le souverain bien dont la possession est nécessaire et suffisante pour nous rendre heureux; sous un aspect subjectif, la béatitude signifie la possession de ce souverain Bien, et cette possession se fait principalement par des actes d'intelligence et de volonté.

Le plein achèvement de la nature humaine

A un autre point de vue, la fin dernière de l'homme, c'est le plein épanouissement de sa nature, le parfait développement de son être. Ce développement rencontre sans doute des bornes qu'il ne peut outrepasser, car les limites sont inséparables de l'être créé; mais il doit être aussi complet que l'exigent et le comportent les principes de la nature humaine.

Se réaliser pleinement soi-même, atteindre au plus haut degré de perfection dont il soit capable, voilà où doivent viser tous les efforts de l'homme, voilà l'élan incoercible qui l'entraîne. « *Omnia appetunt suam perfectionem* » — « *una-*

(1) La démonstration n'est ici qu'esquissée. La difficulté n'existe d'ailleurs que si l'on veut du désir de la béatitude déduire l'existence de Dieu. Mais nous supposons Dieu déjà connu, et dès lors il apparaît avec évidence comme l'objet de notre béatitude.

quaeque natura intendit consequi suam perfectionem », dit saint Thomas (1, q. 44, a. 4). La fin de chacun des êtres créés, c'est d'atteindre la perfection qui lui est propre; et dans cette hiérarchie des fins, la fin dernière sera l'acquisition de la perfection la plus haute à laquelle il puisse parvenir, de la perfection achevée.

C'est encore l'analyse des tendances primordiales de l'homme qui permet de discerner cette perfection suprême proposée comme terme ultime à toute son activité. Ce qui le caractérise, ce qui le distingue de tous les autres êtres, ce qui fait sa grandeur, c'est l'intelligence et la volonté. Développer en soi la nature humaine consistera donc principalement, sans négliger les tendances inférieures, à développer ces deux facultés spirituelles par la possession de la vérité totale et du bien sans mélange. La perfection de l'intelligence et de la volonté dépend de la perfection de leur objet. Et nous aboutissons toujours à cette même conclusion que la fin dernière de l'action humaine ne peut se placer qu'en Dieu, parce que Dieu seul peut remplir adéquatement l'intelligence et la volonté.

La félicité parfaite et la perfection suprême obtenue par le plein développement de la nature humaine, c'est une seule et même fin sous deux aspects différents. Considérée objectivement, la fin dernière est le Bien suprême dans lequel l'homme trouve à la fois sa perfection et son bonheur. La fin dernière considérée subjectivement, c'est la possession du bien suprême; et cette possession a deux effets inséparables, elle donne à l'homme sa dernière perfection et par là même lui procure ce complet rassasiement qui le rend parfaitement heureux.

Ces deux aspects ne sont distincts qu'autant que l'on attribue au bonheur la signification restreinte de délectation et de jouissance dans le bien possédé: ainsi entendu, le bonheur suppose la perfection de l'être, il en est un effet inséparable et s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur. Les anciens attribuaient au mot « béatitude » un sens beaucoup plus compréhensif. Lorsqu'ils disent que la fin dernière de l'homme est la béatitude parfaite, ils entendent à la fois les deux aspects

que nous avons distingués. « Béatitude » veut dire, dans leurs ouvrages, d'une manière indivisible, perfection de l'homme par la possession du Bien suprême et repos délectable, rassasiement, dans cette même possession. Tel est constamment le langage de saint Thomas. Peut-être y aurait-il avantage à y revenir.

La gloire de Dieu

Presque tous les moralistes catholiques, dans leurs traités d'Ethique naturelle, assignent comme fin dernière à l'homme de réaliser la gloire de Dieu. Ce point de vue n'est en aucune manière exclusif de celui auquel nous nous sommes placés jusqu'ici: c'est toujours la même fin dernière unique, mais envisagée sous un nouvel aspect.

L'homme a reçu de Dieu tout ce qu'il a et tout ce qu'il est: il tient de lui son existence et sa nature avec toutes les facultés qui en sont l'épanouissement; il n'est maintenu dans l'être que par une action continuelle de la puissance créatrice. Sans avoir besoin d'approfondir ces considérations métaphysiques, l'homme, dès le premier moment où il connaît Dieu, voit en cette Plénitude d'Etre la source inépuisable d'où il reçoit toute son entité et toute sa perfection. Les choses n'existent qu'autant qu'elles sont des participations et des manifestations déficientes de la perfection divine; si elles cessaient, ne fût-ce qu'un instant, de manifester la bonté de Dieu, elles cesseraient d'être. Par la même tendance qui les porte à persévérer dans l'être, les créatures tendent à la manifestation des perfections divines: c'est leur raison d'être, c'est leur fin. Et chacune d'elles révèle la bonté de Dieu suivant un mode proportionné à sa nature. Dans les êtres dépourvus de raison, c'est une manifestation sans connaissance, on l'appelle: gloire de Dieu objective ou fondamentale. Dans les êtres raisonnables, au contraire, elle sera normalement consciente et libre, œuvre de l'intelligence et de la volonté: ce sera la gloire formelle de Dieu, fruit de la connaissance et de l'amour; voilà la fin à laquelle l'homme se reconnaît confusément ordonné dès qu'il a la notion de Dieu.

Autre preuve. — La fin dernière vers laquelle l'homme dirige toute son activité, c'est le parfait achèvement de sa nature. Or, la véritable perfection de la nature humaine ne peut se réaliser qu'en Dieu, principe de tout bien. La fin dernière de l'homme sera donc aussi de s'approcher de Dieu, d'aller à Lui par l'exercice de ses facultés les plus élevées, l'intelligence et la volonté, en le connaissant et en l'aimant, en lui rendant un service de soumission et de louange. C'est dire, en d'autres termes, que la fin ultime de l'homme est de procurer la gloire formelle de Dieu.

— Pour compléter la démonstration, mettons-nous maintenant à un point de vue synthétique, en nous demandant quelle fin Dieu a dû proposer, non pas à sa propre action (car la fin n'est pas cause de l'action divine), mais à l'œuvre de ses mains. Dieu a créé librement, mais dès lors qu'il a produit des êtres en dehors de Lui par un décret de sa libéralité infinie, il ne peut les diriger vers une autre fin que Lui-même. Ainsi l'exigent sa souveraine indépendance et sa suprême sagesse. Et cet amour par lequel Dieu aime les créatures pour lui-même, est un véritable amour de bienveillance; car Il n'en retire aucune utilité, aucun accroissement de perfection, toute l'utilité et tout le bienfait en rejaillissent sur les créatures. Dieu ne peut vouloir le bien des êtres créés qu'en les ordonnant à Lui-même comme à leur fin, et la raison en est simple, car seul Il est le Souverain Bien, l'unique source de tout bien et tous les autres êtres ne reçoivent quelque bonté et quelque perfection que par dépendance et participation de ce Bien suprême.

La sagesse et l'indépendance souveraines exigent que chaque être manifeste les perfections du créateur suivant la capacité de sa nature; en d'autres termes elles exigent que chaque être procure à sa manière la gloire de Dieu. Telle est la fin que doivent réaliser les créatures; et elles participent au bien dans la mesure où elles réalisent cette gloire par la manifestation des perfections infinies. A un titre plus spécial que les êtres inanimés, l'homme est ordonné tout entier à Dieu, et la fin qu'il doit réaliser par son activité, c'est la gloire formelle de Dieu.

En quoi consiste la gloire formelle que la créature raisonnable rend à Dieu? Qu'on la considère du côté de l'homme ou du côté de Dieu, la gloire de Dieu est quelque chose de réel. Dans la créature elle est une réalité finie consistant dans des actes de connaissance et d'amour de Dieu. En Dieu elle n'a pas d'autre réalité que l'essence divine elle-même, elle est la bonté infinie en tant que manifestée au dehors. Cette manifestation n'ajoute à la perfection divine rien de réel, mais seulement une relation de raison aux louanges des créatures.

Qu'on ne dise pas que la théologie seule peut assigner comme fin dernière à l'homme la gloire de Dieu. Sans doute il appartient surtout au théologien d'insister sur cette vérité, qui n'apparaît dans tout son éclat qu'à la lumière de la révélation. Mais la raison naturelle suffit à montrer la nécessité d'une soumission et d'un hommage de tout l'être à l'égard de Dieu auteur de tout bien; tout homme de bonne foi l'aperçoit, au moins confusément, dès qu'il est parvenu au plein usage de sa raison. Le philosophe considère surtout la fin dernière sous l'aspect du bonheur et de la perfection achevée de l'homme; c'est son droit, pourvu qu'il n'exclue pas l'aspect de la gloire de Dieu.

Trois aspects d'une même fin dernière

On peut assigner comme fin ultime de l'homme, avec une égale vérité, semble-t-il, la complète perfection de son être et de ses facultés, la béatitude parfaite, la gloire de Dieu. Et cependant il faut maintenir de toute nécessité que l'homme a une seule fin dernière. Il ne s'agit en réalité que de trois aspects différents d'une seule et même fin.

Et tout d'abord il apparaît que la fin dernière de l'homme au point de vue objectif est unique; c'est le Souverain Bien, le Bien parfait. Et le Souverain Bien ne peut être que Dieu lui-même. Dieu, voilà l'unique objet auquel aboutissent et se terminent les tendances de la nature humaine.

La gloire formelle de Dieu, qu'est-ce autre chose que Dieu glorifié? C'est la connaissance et l'amour de la créature raisonnable s'adressant au Bien parfait. — La béatitude parfaite

est la fin suprême de l'homme, mais la béatitude parfaite ne peut se réaliser que dans la possession de Dieu par l'intelligence et la volonté. — C'est aussi dans cette même possession de Dieu que l'homme trouve la perfection achevée de son être et le plein épanouissement de ses facultés. Dieu glorifié, Dieu possédé par l'homme et lui conférant par cette possession la perfection complète et le parfait bonheur: de toutes façons c'est toujours Dieu qui demeure, au point de vue objectif, l'unique fin dernière.

Envisagés du point de vue du sujet, ces trois aspects ne s'identifient pas moins dans l'unité d'une même réalité. C'est une seule et même tendance qui conduit l'homme à procurer la gloire de Dieu et à rechercher sa perfection et son bonheur. Il lui est impossible de tendre véritablement à la gloire de Dieu sans travailler du même coup à sa félicité et au parfait développement de son être; et réciproquement il ne peut tendre d'une façon *efficace* à sa perfection et à son bonheur sans tendre en même temps à la gloire de Dieu. Sans doute l'homme cherche trop souvent sa félicité dans des objets qui le détournent de la gloire de Dieu; mais ces objets sont impuissants à lui donner le bonheur auquel il aspire. Cette tendance est inefficace; elle n'est efficace et capable de conduire au terme désiré que si elle opère en même temps la gloire de Dieu.

C'est par les mêmes actes de connaissance et d'amour de Dieu et de soumission à ses préceptes, que l'homme, dans son existence terrestre, prépare sa perfection et son bonheur et réalise déjà initialement la gloire divine. Dans la vie immortelle, c'est encore par la connaissance et l'amour de Dieu qu'il atteindra parfaitement sa fin dernière sous ces trois aspects. On peut donc établir une équation entre la connaissance et l'amour de Dieu d'un côté et de l'autre chacun des aspects de la fin dernière.

— On objectera que le signe le plus évident de la distinction réelle est la séparabilité et que précisément la gloire de Dieu peut être séparée de la béatitude de l'homme. Celui qui meurt après avoir transgressé les préceptes de la loi morale sera privé du bonheur auquel il était destiné; et cependant la

gloire qu'il devait rendre à Dieu ne sera pas frustrée, elle sera infailliblement réalisée, par la manifestation de la justice et de la sainteté divines dans la punition du coupable. — Il suffira de faire remarquer que la gloire ainsi rendue à Dieu n'est pas la gloire formelle, mais seulement la gloire fondamentale et objective; il reste vrai que la gloire formelle, par la connaissance et l'amour de Dieu, est essentiellement inséparable de la béatitude de l'homme.

*
* *

D'où vient cette variété d'aspects dans une seule et même fin dernière? — La fin est toujours un bien; mais le bien que l'agent propose comme terme à son activité est susceptible de revêtir un double caractère: l'agent peut vouloir réaliser ce bien pour son propre avantage: le bien mérite alors le nom de fin intrinsèque. Tout en voulant le même bien, l'agent peut, au contraire, le référer à une autre personne: ce sera par là même une fin extrinsèque. La fin dernière, en tant que l'homme la recherche pour sa propre utilité, voilà la fin dernière sous l'aspect intrinsèque, sous l'aspect de la perfection de la nature humaine et de la béatitude. La fin dernière en tant que l'homme la réfère et se réfère lui-même à Dieu, voilà la fin dernière sous l'aspect extrinsèque, sous l'aspect de la gloire de Dieu. Il n'y a qu'une seule réalité, mais justifiant des proints de vue différents. — Le « Souverain Bien », l'unique objet où l'homme doit placer sa fin dernière, se présente sous deux aspects. il est le bien en soi, et il est aussi bien pour nous: il est le Bien purement et simplement, et en même temps il est notre bien. Le Souverain Bien considéré comme bien en lui-même, recherché comme tel et aimé pour lui-même, c'est l'aspect de la gloire de Dieu: le Souverain Bien considéré comme notre bien et aimé à cause de cette bonté qui rejaillit sur nous, c'est l'aspect de la perfection et de la béatitude de l'homme. Même si aucune créature n'avait jamais existé, Dieu serait en lui-même éternellement et immuablement le bien parfait; mais dès qu'il produit des êtres en dehors de lui, il devient nécessairement leur fin et par conséquent leur bien, puisque fin et bien coïncident.

En devenant notre bien, Dieu ne cesse pas d'être le Souverain Bien, trouvant en soi, dans une absolue indépendance, la raison de sa bonté et de sa perfection.

A chacun de ces aspects correspond un amour du Souverain Bien: au premier correspond l'amour de bienveillance qui constitue l'acte de charité; au second correspond l'amour de convoitise contenu dans l'espérance. Par l'amour de bienveillance et de charité, nous aimons le Souverain Bien pour lui-même; par l'amour intéressé de convoitise, nous l'aimons en tant qu'il est notre bien.

Ces deux amours sont inséparables. Il est impossible d'aimer Dieu pour lui-même, parce qu'il est en soi le Souverain Bien, sans faire qu'il soit en même temps notre bien et que sa bonté rejaillisse sur nous pour nous transformer. Sans doute les motifs formels sont essentiellement différents et ils exigent deux actes d'aimer distincts. Mais saint Thomas fait remarquer avec raison que les hommes seraient incapables de tendre vers le Souverain Bien, si par impossible il n'était pas en même temps leur bien. Il les laisserait indifférents et ne mettrait pas en branle leur volonté. Nous pouvons nous élever à l'amour du Bien parfait pour lui-même par des actes où l'intention du bonheur n'entre pas explicitement comme motif d'aimer ; mais c'est à la condition qu'Il nous soit d'abord apparu comme notre bien et qu'Il le reste.

L'aspect de la gloire de Dieu est le principal, mais il n'est pas exclusif. Il est plus parfait d'agir en vue de la gloire de Dieu, par un motif désintéressé, que d'être mu par le désir de son propre bonheur. Le motif intéressé ne doit pas être pour autant exclu de la conduite humaine, il ne vicie pas nécessairement l'acte moral. Ici nous apparaît l'erreur de Kant et des stoïciens et, sur un plan un peu différent, celle des quiétistes.

L'intention du bonheur rendrait l'action mauvaise, si l'on recherchait la béatitude parfaite dans un objet fini et déficient, incapable de la réaliser véritablement, si l'on mettait sa fin dernière dans une chose qui n'est que moyen, car l'ordre serait renversé, on ferait une fin de ce qui n'était que moyen. Mais dès lors que l'on place sa félicité parfaite dans la fin

dernière véritable, c'est-à-dire dans la possession du Souverain Bien, l'acte est bon et louable. Pourquoi nous serait-il interdit de vouloir le Souverain Bien comme l'objet de notre béatitude, puisqu'Il l'est en effet? Que l'on veuille la fin dernière pour elle-même ou qu'on la veuille en tant qu'elle est notre bien, c'est toujours vers la fin dernière véritable que s'oriente efficacement notre démarche; et par suite l'acte est proportionné à la fin et vérifie toutes les conditions requises pour la bonté morale.

La tendance vers le bonheur jaillit du fond le plus intime de l'être raisonnable; pour s'en affranchir, il faudrait cesser d'être homme. Or, ce qui est essentiel et nécessaire à ce point, ce qui fait ainsi partie de la nature humaine dans l'ordre le plus élevé de son activité, ne peut être mauvais : autrement il faudrait dire que la nature elle-même est radicalement mauvaise. Et, par conséquent, les actions dirigées par une intention conforme à cette tendance ne peuvent non plus être mauvaises, dès lors qu'elles nous conduisent à la béatitude véritable.

On dira: aimer le Souverain Bien en tant qu'il est notre bien et que nous trouvons en lui notre béatitude, n'est-ce pas la rabaisser au rang d'un simple moyen, n'est-ce pas le subordonner à nous et nous vouloir nous-mêmes comme fin? — Oui, sans doute il y a un amour désordonné de la béatitude qui fait de Dieu un moyen. Celui qui recherche son bonheur en excluant positivement l'amour du Souverain Bien pour Lui-même, agit avec une disposition essentiellement mauvaise: car il refuse de reconnaître Dieu comme fin dernière. Mais l'action faite en vue de la béatitude ne comporte pas normalement cette exclusion ; d'elle-même, elle oriente vers la fin dernière véritable. Aimer Dieu en tant qu'il est notre bien, c'est vouloir le bonheur pour nous, mais c'est en même temps nous ordonner nous-mêmes à Dieu comme à notre fin dernière, lui soumettre notre personne avec la béatitude qu'elle attend.

La prétendue morale du complet désintéressement, en dépit de ses apparences nobles et élevées, aboutit aux mêmes conséquences que l'immoralisme. En dehors de l'action abso-

lument parfaite, pure de tout motif d'intérêt, elle ne voit que déchéance coupable. Elle contredit trop violemment la nature humaine et place l'homme en face d'un abîme qu'il n'a pas la force de franchir. Le bien lui apparaissant impossible, il se résigne au mal.

C'est l'amour intéressé de la fin dernière qui conduit peu à peu aux intentions désintéressées. Plus l'homme se perfectionne et plus il devient capable de multiplier les actes d'amour du Souverain Bien sans motif égoïste ; mais à quelque hauteur qu'il s'élève, il ne pourra jamais s'affranchir du désir de son propre bonheur. Ces deux aspects de la fin dernière ne s'excluent pas dans la réalité; ils ne s'excluent pas davantage dans nos démarches.

L'ORDRE ESSENTIEL DES CHOSES

Beaucoup de philosophes définissent la moralité par une conformité à l'ordre essentiel des choses. Cette définition, si elle est bien entendue, est très exacte et s'accorde parfaitement avec la doctrine que nous avons exposée. L'ordre essentiel des choses, fondement de la moralité, ne peut se concevoir si l'on fait abstraction de la fin dernière. L'ordre suppose une pluralité soumise à des degrés hiérarchiques et ainsi ramenée à l'unité « *apta dispositio plurium ad unum* ». Cette réduction à l'unité exige nécessairement un principe d'unification qui préside à la disposition des parties et tire l'harmonie du chaos, et ce principe c'est la fin. C'est la diversité des principes d'unification, la diversité des fins, qui distingue les différents ordres.

Ce qui spécifie l'ordre essentiel des choses considéré au point de vue de la moralité, c'est qu'il tire son unité et son harmonie de la fin dernière; il ne peut se définir que par une relation à cette fin. Il consiste dans la subordination hiérarchique des différents êtres, des moyens et des fins, dans leur rapport à la fin dernière et suprême. Les moyens et les fins intermédiaires n'ont de bonté et de perfection que dans la mesure où ils disent une orientation naturelle vers ce terme ultime de l'activité créée.

Il importe de ne pas confondre l'ordre ontologique avec l'ordre moral. Tous deux consistent dans une gradation de valeurs; l'un et l'autre supposent un même principe d'unité, Dieu. Mais les valeurs considérées sont distinctes. L'ordre ontologique, c'est la série hiérarchique des êtres d'après leur perfection entitative : la valeur qui sert de mesure est la valeur d'être. L'ordre moral signifie la série hiérarchique des êtres d'après leur connexion avec la fin dernière et leur capacité d'y conduire : la subordination est réglée par une valeur de proportion, une valeur de finalité. L'ordre ontologique regarde surtout l'être dans ses éléments constitutifs; l'ordre moral a pour objet principalement l'activité de l'être raisonnable et libre en tant qu'elle est orientée vers son terme naturel.

Dans leurs grandes lignes, l'ordre moral et l'ordre ontologique se correspondent, car, d'une manière générale, un être est d'autant plus capable de nous conduire à notre fin dernière qu'il possède plus de perfection entitative ; et nous avons vu au début de cette étude qu'une opération a toute la plénitude d'être qui lui convient lorsqu'elle est proportionnée à sa fin normale. Au sommet, l'ordre ontologique et l'ordre moral se rejoignent en Dieu. Le terme suprême de l'ordre ontologique, c'est Dieu en tant qu'être infiniment parfait de qui tout procède et tout dépend. Le premier principe de l'ordre moral, c'est Dieu en tant que fin dernière et sainteté par essence.

Parler de l'ordre moral en faisant abstraction de la fin dernière, c'est négliger le principe suprême d'unification, c'est rendre l'ordre inintelligible. « Le principe de tout l'ordre moral, dit saint Thomas, c'est la fin dernière; elle joue le même rôle dans le domaine de l'action que le principe indémontrable dans celui de la pensée. » (1). Elle est le dernier anneau immobile auquel est suspendue toute la chaîne des moyens et des fins. Otez cet anneau : toute la chaîne s'écroule, et l'ordre essentiel des choses s'évanouit.

(1) S. Th.: I-2, q. 72, a. 5, c. « *Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis sicut principium indemonstrabile in speculativis.* »

*
* *

Par le fait même de leur production dans l'être, les créatures sont ordonnées à Dieu comme à leur fin dernière: ainsi l'exigent la souveraine indépendance et l'infinie sagesse du créateur. Chacune d'elles est dirigée vers cette fin suivant sa nature; l'homme devra y tendre par des actes raisonnables et libres.

De cette orientation première, il résulte que certains actes auront par leur essence même un caractère de conformité ou d'opposition immédiate à l'égard de la fin ultime. Tels sont les actes d'amour de Dieu, de haine de Dieu, de blasphème, etc...

D'autres actions n'ont pas Dieu pour objet immédiat; mais elles disent une relation directe à une fin intermédiaire sans laquelle l'homme ne peut atteindre la fin dernière. La personne humaine n'est bien disposée à l'égard de sa fin ultime que dans la mesure où les instincts inférieurs sont soumis aux facultés spirituelles. Dès lors, tout ce qui est de nature à promouvoir l'ordre dans l'individu aura une conformité médiate à la fin dernière; au contraire les actes qui apportent le désordre dans la personne humaine diront une opposition médiate.

L'homme est un être éminemment social: c'est dans la société et par la société qu'il accomplit sa destinée. C'est pourquoi les actions qui par elles-mêmes sont propres à maintenir et à favoriser le bien de l'organisme social, orienteront également l'homme vers sa fin dernière; les actions qui sont destructives des relations sociales seront en même temps destructrices de l'ordre à la fin dernière de la vie humaine. Ainsi le mensonge et le vol.

Voilà l'ensemble des relations objectives et fondamentales qui dérivent nécessairement de la finalité que Dieu a imposée à l'homme au moment de sa création. Elles constituent ce que l'on appelle l'ordre essentiel des choses, l'ordre moral. Cet ordre est indépendant de la libre volonté de Dieu; il est un effet de la raison éternelle qui contient l'idée exemplaire de tous les êtres et de toutes leurs actions. Dieu pouvait ne pas

créer; mais dès lors qu'il produit des êtres par un acte de sa toute puissante liberté, ces rapports surgissent de la nature même des créatures et de leur orientation vers le Souverain Bien.

De quelque côté que l'on examine le problème, il apparaît clairement que le fondement dernier de toute la moralité est la fin dernière. S'il est légitime de définir la bonté morale de l'acte par un rapport de convenance à la nature ou à l'ordre essentiel des choses (1), c'est parce que la nature dans ses tendances foncières et l'ordre essentiel des choses impliquent une direction à la fin dernière de laquelle ils reçoivent toute leur valeur normative. Et cette fin dernière elle-même se présente à l'homme sous trois aspects qui, loin de s'exclure, se complètent mutuellement: la gloire de Dieu, la perfection de la nature humaine, la complète félicité.

Les divergences entre les représentants de la philosophie traditionnelle sont plus apparentes que réelles; l'unique tort de plusieurs est de donner des exposés incomplets et fragmentaires. Si l'on s'élève à un point de vue plus compréhensif, les différentes manières de parler se concilient dans l'unité d'une même doctrine (2).

IV

La règle de moralité

Les actes humains sont intrinsèquement bons ou mauvais suivant le rapport de convenance ou d'opposition qu'ils disent à la fin dernière; mais cette moralité fondamentale

(1) Conformité à la nature et conformité à l'ordre essentiel des choses, c'est tout un. La nature considérée avec toutes ses relations nécessaires, c'est la nature considérée avec tout l'ensemble hiérarchisé des moyens et des fins capables de la conduire à sa fin dernière. C'est l'ordre essentiel des choses sous un angle spécial.

(2) Voir sur cette conciliation les articles du R. P. Claverie, dans la *Revue Thomiste*, mars-avril 1913, p. 210, et janvier-février 1914, p. 65 seq.

est encore inachevée et exige de recevoir son dernier couronnement. L'homme est en effet un être défectible dont l'activité peut dévier de sa véritable destinée: l'expérience ne le prouve que trop. Il a donc besoin d'être maintenu dans la voie droite par une règle infaillible qui puisse le diriger efficacement vers sa fin. La règle de moralité suppose la fin dernière; son rôle est d'y ajuster efficacement l'action humaine, de faire qu'elle ne s'en détourne pas.

D'une manière générale, la règle est l'instrument qui sert à donner la rectitude. Une ligne tirée suivant la règle sera droite et atteindra son but. Ainsi en est-il de la règle morale à l'égard de l'activité humaine; elle confère la rectitude à nos actions, et, si nous y adaptons notre conduite, elle nous dirige infailliblement par un chemin sans détour à notre fin dernière véritable. La moralité parfaite et achevée résultera donc dans l'acte humain de sa conformité à la règle morale (1).

(1) Par cette affirmation, on n'enlève d'ailleurs à la fin dernière aucune des prérogatives qui lui appartiennent. Elle reste l'ultime fondement de tout l'ordre moral; loin de la supplanter, la règle de moralité la présuppose et s'y adapte. La proportion des actes à la fin dernière existe avant l'intervention de la loi éternelle; mais cette proportion exige d'être approuvée et sanctionnée par la raison divine, afin de recevoir son dernier achèvement rationnel et ainsi de s'imposer immuablement à la conduite humaine. Si, par impossible, l'approbation de la raison divine venait à faire défaut, la proportion à la fin ultime serait incomplète, elle impliquerait un manque essentiel. C'est donc la règle de moralité qui ajoute au bien et au mal moral la dernière formalité.

La nécessité de la règle de moralité provient, semble-t-il, d'une triple raison:

1° La volonté humaine étant faillible et déficiente, a besoin d'un principe directeur qui l'oriente efficacement et infailliblement, si elle s'y adapte, vers le Souverain Bien. Ce principe directeur est la règle de moralité.

2° L'ordre moral est un ordre rationnel ; il s'adresse à l'être raisonnable et exige d'être observé par des actes où la raison préside. Or, un ordre rationnel doit avoir son origine dans la raison. Il faut donc rechercher la dernière *cause efficiente* de l'ordre moral dans la raison: raison divine formulant la loi éternelle, et, par participation, raison droite de la créature.

3° La cause finale est la première des causes; c'est d'elle que

La règle de moralité doit être universelle et s'appliquer à tous les actes humains; elle doit être stable et absolue, à l'abri des variations et des fluctuations; elle doit être certaine et infaillible. La règle prochaine et immédiate doit être homogène à nos actions et s'appliquer sans intermédiaire à notre activité; elle devra par conséquent résider dans l'homme lui-même. Mais rien n'empêche que cette règle prochaine tire sa rectitude et sa vertu d'une règle extérieure et parfaite qui aura en elle-même sa raison d'être.

La règle prochaine, inhérente à l'homme, ne peut consister dans une simple nécessité naturelle. Les êtres dépourvus de raison sont suffisamment dirigés à leur fin par une inclination de la nature. Il en est tout autrement de l'homme. Doué de connaissance intellectuelle et maître de ses actes, il devra être orienté vers sa fin par une règle qui respecte son intelligence et sa liberté.

La règle de la moralité appartient à l'ordre de la connaissance, car il faut qu'elle atteigne la volonté d'une manière efficace sans la violenter, et la raison seule peut le faire suivant un mode proportionné à la nature humaine. La norme prochaine de moralité sera donc la droite raison, non pas la raison purement spéculative, mais la raison pratique qui, non contente d'éclairer, intime une direction à suivre. Sur ce point, il n'y a guère de désaccord entre les philosophes ; saint Thomas fait constamment appel à la *recta ratio,*

dépend la nature de l'effet, son genre d'être; c'est elle qui met tout en branle. Mais elle ne se suffit pas. L'intervention de la cause efficiente est nécessaire pour que l'effet passe de la puissance à l'acte, devienne une réalité achevée; autrement, il resterait pour toujours dans l'ordre des pures possibilités. — Ainsi en est-il proportionnellement dans l'ordre moral. C'est l'influence de la fin dernière (cause finale) qui détermine l'entité morale de l'opération; mais elle réclame de toute nécessité le concours d'une cause efficiente qui fasse passer cet être moral à l'acte complet;

Il est le rôle de la loi éternelle. La raison droite humaine y participe comme instrument imparfait et dépendant. La raison promulgue la moralité, et nous la manifeste avec autorité. Mais elle ne remplit pas seulement cette fonction de hérault; elle est vraiment cause efficiente, instrumentale et subordonnée, de l'ordre moral, de l'ordre moral appliqué et réalisé en nous.

et les théoriciens de la morale indépendante tiennent à peu près le même langage. Mais les divergences ne tardent pas à commencer.

Il n'y a que la raison *droite* qui puisse être norme de moralité; c'est dans la mesure même où elle est droite qu'elle peut communiquer la rectitude à l'acte humain et le diriger infailliblement vers la fin dernière. D'où vient que la raison est droite? Tient-elle d'elle seule sa rectitude? Evidemment non. Sa rectitude n'est que participée. La raison ne fonctionne pas à vide, elle dépend de son objet et se règle sur lui. Elle est droite quand elle juge les choses d'après leur véritable valeur objective et qu'elle se conforme à l'ordre essentiel des êtres. Mais l'ordre essentiel des choses dépend à son tour de la raison divine. Il faut remonter jusqu'à Dieu pour trouver la règle suprême de la moralité d'où la règle prochaine reçoit sa rectitude et son efficacité. En dehors de Lui, tout est déficient et faillible; Il est le seul dont on puisse dire avec saint Thomas: « qu'Il ne peut défaillir parce qu'Il est à lui-même sa propre règle. » (*Deus... propter hoc non potest deficere, quia est suipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.* — *De Verit.*, III, a. I, *ad.* 8.) Puisque la raison humaine n'est pas essentiellement droite, puisqu'elle peut dévier, il est évident qu'elle n'est droite que par participation d'une règle immuable et éternelle.

— La conclusion apparaîtra encore plus certaine si l'on considère que la *droite* raison ne donne pas seulement des indications; elle impose des obligations; elle nous dit d'une voix impérative: fais ceci, évite cela; elle prononce des ordres et des défenses. Où trouve-t-elle le pouvoir de lier l'homme d'une façon catégorique et absolue? Elle ne tient pas ce pouvoir d'elle seule. Une telle obligation ne peut venir en définitive que d'un législateur supérieur à toute la nature humaine.

— La loi éternelle, œuvre immuable de la volonté et de la raison divines, voilà la règle suprême de la moralité. L'intelligence divine voit de toute éternité les relations essentielles et nécessaires résultant du décret de la création et de la subordination de toutes les créatures au Souverain Bien (acte de

raison spéculative). La volonté divine aime dans cet ordre la manifestation de la bonté infinie et incline la raison (raison pratique) à le rendre exécutoire et à diriger efficacement les êtres vers leur fin dernière. C'est cet acte de la raison divine, approuvant l'ordre et le sanctionnant d'une manière immuable, sous l'influence de la volonté infinie, qui constitue la loi éternelle. Certes, il n'y a en Dieu ni multiplicité ni succession d'actes; son activité s'identifie avec son essence. Mais nous sommes obligés, pour mettre de l'ordre dans nos idées, de considérer sous des aspects divers une action simple et infinie. La loi est formellement un acte de la raison sous l'influx de la volonté, un acte de la raison pratique.

C'est la conformité à la loi éternelle qui donne le dernier achèvement à l'acte moral et, par conséquent, on ne peut donner une réponse adéquate à la question: « en quoi consiste essentiellement la moralité ? » sans remonter à la loi éternelle. La droite raison est vraiment règle directrice des actes humains, mais règle subordonnée qui reçoit toute sa rectitude de la règle suprême. Le philosophe peut d'ailleurs se contenter de parler de la droite raison, pourvu qu'il n'exclue pas la loi éternelle; la droite raison suppose en effet de sa nature la loi éternelle et se réfère à elle essentiellement.

La loi éternelle ne se manifeste pas à nous telle qu'elle est en Dieu. C'est en connaissant la convenance de l'opération à la nature humaine et à l'ordre essentiel des choses que la raison connaît la conformité à la loi éternelle, et c'est en dirigeant les actes vers le Souverain Bien conformément à cette convenance qu'elle se subordonne à la règle suprême.

Qu'on ne dise pas que d'après cette doctrine la moralité devient quelque chose d'arbitraire, dépendant de la volonté de Dieu. — La loi éternelle est formellement un acte de la raison divine; elle est nécessaire comme cette raison, et elle sanctionne nécessairement l'ordre essentiel des êtres à la fin dernière qui résulte de la création.

On dira encore: faire dépendre la moralité de la loi éternelle, c'est admettre que les actes sont mauvais parce qu'ils sont défendus ou bons parce qu'ils sont commandés. Or, c'est le contraire qui est vrai: un acte est prohibé par la loi natu-

relle parce qu'il est mauvais, la malice est présupposée à la prohibition. — Il faut répondre que la moralité ne vient pas tout entière de la loi éternelle. La moralité dérive fondamentalement de la conformité ou de l'opposition à la fin dernière; la loi éternelle lui confère seulement sa dernière perfection. Avant de tomber sous la prohibition, l'acte possédait cette malice fondamentale en vertu de laquelle il exigeait d'être défendu.

Ce n'est pas confondre non plus la règle de moralité avec la cause ultime de l'obligation. La loi éternelle est l'une et l'autre, mais sous des aspects différents. Parmi les actions qui sont conformes à l'ordre essentiel des choses, quelques-unes sont nécessaires pour atteindre la fin dernière; d'autres conduisent à la fin, mais de telle manière que la fin pourrait s'obtenir sans elles; d'autres enfin, sans être absolument requises, sont aptes à rendre l'acquisition de la fin plus facile et plus parfaite. Les actions mauvaises ont une opposition nécessaire. — Tous ces actes tombent sous la loi éternelle, mais la direction de la loi s'applique à eux différemment : aux uns sous forme d'obligation (actes nécessaires), aux autres sous forme de simple approbation (actes conformes à la fin, mais non nécessaires pour atteindre la fin), ou de conseil (actes plus parfaits). Pour parler d'une manière plus précise, la loi éternelle est règle suprême de la moralité, en tant qu'elle regarde la proportion ou disproportion des actes à l'égard de la fin dernière, abstraction faite du caractère de nécessité de ce rapport; elle est le principe dernier de l'obligation en tant qu'elle regarde le caractère de nécessité dans ce rapport; elle est le principe dernier de l'obligation en tant qu'elle regarde le caractère de nécessité dans la relation des actes à la fin dernière. Ainsi on s'explique que la moralité et l'obligation ne coïncident pas entièrement (tous les actes bons ne sont pas obligatoires), bien que l'une et l'autre dépende en définitive de la loi éternelle; on voit aussi pourquoi le champ de la moralité plus vaste que celui de l'obligation (1).

(1) La place nous manque pour traiter le problème du fondement de l'obligation; nous le réservons pour une étude ultérieure.

*
* *

Cette longue étude a essayé de montrer que l'ordre moral plonge ses racines dans l'ordre métaphysique. Dès le point de départ, on ne peut déterminer la matière apte à recevoir la moralité sans se heurter au problème capital de la liberté. Les notions générales de bien et de mal qui ont servi à conduire le lecteur jusqu'au cœur du sujet sont des notions métaphysiques. Enfin il est impossible de dire avec précision en quoi consiste essentiellement la moralité sans remonter jusqu'à Dieu, cause finale et cause efficiente de tout l'ordre moral. Dieu est la fin dernière, le Souverain Bien auquel toute l'activité humaine est ordonnée. La bonté morale, dans son entité première et fondamentale, résulte dans les actions humaines de leur rapport de convenance à cette fin suprême; la loi éternelle, règle suprême de moralité, y imprimera le sceau du parfait achèvement.

Dieu, cause efficiente des créatures et de leur ordination au Bien Parfait comme à leur fin dernière, est par là même cause efficiente des relations essentielles qui en résultent nécessairement. La raison divine, par la loi éternelle, est la cause qui sanctionne l'ordre essentiel des choses en même temps que la règle suprême qui dirige efficacement les êtres à leur destinée; elle est la cause efficiente et la cause finale de la rectitude participée de la raison humaine.

L'homme a sa part dans l'œuvre de la moralité; il est la cause principale de l'acte humain. Mais l'acte humain ne vaut que par sa conformité à une fin supérieure à l'humanité. L'homme ne construit pas l'ordre moral; son rôle est de le connaître et de s'y soumettre, et en s'y soumettant, il le fait régner en lui-même.

J. Le Rohellec.

LA MORALE INDÉPENDANTE

ET LES PREMIÈRES

CONSTRUCTIONS THÉOLOGIQUES

Au sens le plus large et à titre de première définition, on peut appeler morale indépendante toute morale « constituée d'une manière exclusive de toute idée de Dieu et de la vie future » (1).

De la sorte, elle s'oppose à toute morale religieuse. — J'entends par morale religieuse une morale liée à un ensemble de croyances et de pratiques religieuses — sous leur influence directrice, orientant l'homme vers une destinée future. Cette morale religieuse est l'objet, tout au moins, d'un « assentiment religieux ».

A plus forte raison, la morale indépendante s'oppose à toute morale théologique. — J'entends par morale théologique celle qui — supposant d'une part l'assentiment religieux donné à une révélation et à la morale religieuse établie en fonction de cette révélation — synthétise d'ailleurs en un tout cohérent: les données de cette révélation, la morale religieuse qui s'y rattache, enfin toutes les connaissances humaines (historiques, scientifiques, philosophiques) capables d'intéresser et la religion et la morale, capables de servir à leur exposition, d'en modifier d'après diverses contingences temporelles ou locales, les multiples applications, déterminations et conséquences.

(1) Abbé de Broglie : *La morale sans Dieu : Ses principes et ses conséquences*, 1886, p. 13.

La morale indépendante est donc celle qui — déniant l'existence, l'efficacité, la simple possibilité même d'une règle supérieure et extérieure à l'homme, déniant toute *hétéronomie,* suivant le terme consacré, ne veut emprunter qu'à la seule raison philosophique ou proprement scientifique, ses *procédés logiques,* moyens d'exposition ou méthodes de démonstration, ainsi que ses *motifs efficaces :* dignité de l'homme, jalouse autonomie de la raison, valeur et nécessité de ses fins naturelles.

On concevrait mal l'opposition entre la morale indépendante et la morale chrétienne, si l'on imaginait entre elles une opposition de rationnel à irrationnel.

Loin d'exclure les données, procédés et mobiles de la morale rationnelle, la morale chrétienne prétend les contenir — bien plus, être seule en état d'en conserver intégralement le dépôt, de le faire valoir efficacement pour le bien de l'humanité (1).

En tant que *morale religieuse,* la morale chrétienne prétend être une morale rationnelle. Aussi, elle ne se borne point à affirmer la nécessaire dépendance de la raison humaine: elle assigne à cette dépendance, avec ses raisons d'être métaphysiques, ses titres d'ordre moral.

En tant que *morale théologique* — je prends ce terme dans toute son extension — la morale chrétienne prétend encore, et à plus forte raison, être une morale rationnelle: non pas qu'elle veuille se constituer exclusivement et purement en fonction des données de la raison — mais en tant qu'elle est une science humano-divine, une « *sacra doctrina* », usant de similitudes et se conformant à certaines règles logiques, *à certaines exigences du discursus* humain (2), elle se sert du

(1) C'est ce qu'exprime cette thèse théologique, dont l'énoncé se trouve équivalemment dans tous les manuels : *Religio supernaturalis religionem naturalem includit, complet, evehit.* — WILMERS, *De Religione revelata,* 1897.

(2) Voyez saint THOMAS: *Somme Théologique;* q. I, *de ipsa scientia;* a. 8, *utrum sit argumentativa;* a. 9, *utrum debeat uti metaphoricis vel symbolicis locutionibus;* — et comparez : *Concilium Vaticanum, Constit. de fide catholica,* cap. 4.

double procédé, de la double méthode de travail familière au théologien: *analogie et synthèse.*

D'une part, sous le voile de l'analogie, elle contemple et elle explique les vérités révélées, foncièrement inaccessibles à l'esprit humain: telles sont la vision béatifique, fin dernière de l'homme, et l'ensemble des moyens providentiels qui constituent « l'ordre de la grâce et de la gloire ».

Ces notions analogiques sont réunies en *un ensemble synthétique:* il suffit pour cela de considérer l'ensemble des « finalités » — c'est-à-dire les utilités, les convenances *ex congruo,* les adaptations providentiellement décrétées, d'où résulte le mérite *ex condigno* — en un mot, toutes les relations entre moyens, fins intermédiaires et fin dernière (1).

Ainsi considérée dans toute son ampleur, la morale théologique tend à se confondre avec *la science de l'ordre surnaturel,* de cet ensemble de réalités humano-divines, d'actes et d'habitudes, d'institutions naturelles et positives — *via ad Deum,* comme disait saint Augustin — chemin que nous devons suivre, ou plutôt dynamique providentielle, ensemble d'activités naturelles et surnaturelles dans lequel doit s'insérer notre humaine activité, pour que — se soumettant et s'abandonnant à l'ordre, tout en coopérant aux énergies de l'ordre, et se conformant à ses idées directrices — elle réalise, de la sorte, sa destinée, qui est d'aller à Dieu: *Ordo est, quem si tenuerimus in vita, nos perducet ad Deum* (2).

Cet ordre surnaturel dépasse donc notre raison, impuissante à connaître toutes les réalités surnaturelles, a pénétrer tout le plan divin.

D'autre part, il s'impose à notre volonté: voulu de Dieu, il nous apparaît obligatoire.

La morale indépendante, au contraire, proclame et la suffisance de la raison et l'indépendance de la volonté humaine.

(1) *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognosciat, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. Conc. Vatican.,* l. c.

(2) Saint AUGUSTIN : *De Ordine,* l. I.

A ce double point de vue, j'aurais aimé dessiner aussi nettement et aussi complètement que possible la progressive élaboration de la morale chrétienne.

Mais pareilles synthèses supposent de patientes et consciencieuses monographies. On me pardonnera d'avouer ma timidité, et de tenter plutôt un simple travail d'approche : dans un premier essai de synthèse, je tenterai de rapprocher le plus possible, d'unir en une perspective commune deux exposés pourtant fragmentaires, deux *moments historiques:* celui du IIIe siècle et celui du IVe, personnifiés en Clément d'Alexandrie et en saint Augustin.

A des titres inégaux, ils apparaissent en effet comme deux grands initiateurs de la moralité théologique — du moins comme deux maîtres artisans de ses premières constructions, de ses premières ébauches systématiques. A rapprocher les éléments fondamentaux de leur doctrine, à les comparer avec le monument qui s'est dressé depuis, œuvre de la tradition séculaire, on s'aperçoit aisément du caractère surnaturel de tout cet enseignement.

Ce caractère surnaturel d'une logique humaine, qui prend pour point de départ *le donné révélé* — cette raison éclairée de la foi — *fides quærens intellectum* — voilà ce que le présent travail veut faire ressortir. J'ai choisi et mis en évidence ces deux illustres représentants, ces deux *types*, parce que nul monument doctrinal des premiers siècles, nulle œuvre de moralité synthétique, ne peuvent être valablement mis en ligne de compte, ne peuvent produire une pareille impression de continuité logique et d'âme surnaturelle.

Mais, de plus, la comparaison de ces deux illustres penseurs nous servira pour tenter d'élucider un point important, matière à controverses actuelles.

En ces années de joutes modernistes, on a beaucoup parlé d'*immanence* et de *transcendance* — de doctrines autoritaires, *imposées du dehors*, subies dans un esprit de dépendance, ou bien — au contraire — de doctrines *acceptées du dedans,* mises en valeur et persuadées principalement pour leur conformité avec notre intelligence et notre volonté, principes rationnels et spontanés, immanents à notre nature.

La vraie doctrine catholique — *puisqu'elle vient de Dieu et qu'elle est faite pour des hommes* — sait tout à la fois s'incliner devant la transcendance et sauvegarder les raisonnables convenances — je pourrais presque dire : les droits raisonnables de l'immanence. J'espère le faire entrevoir dans ce rapprochement, dans cette confrontation de deux illustres théologiens.

La doctrine de Clément

Dans l'Ecole d'Alexandrie, nous pouvons étudier les premières tentatives d'organiser le contenu de la morale chrétienne, de mettre en valeur convenable l'élément rationnel de ses préceptes et de ses motifs.

A ce point de vue, l'œuvre de Clément est capitale. Le *Protreptique*, le *Pédadogue* et — en dépit de son apparence d'ébauche informe, sans doute inachevée, — les *Stromates* eux-mêmes, surtout les *Stromates*, constituent, au point de vue qui nous occupe, un document de première valeur. Non pas qu'il s'agisse d'une systématisation abstraite, supposant de profondes analyses et s'appuyant sur de savantes déductions, mais bien plutôt d'une synthèse où s'enchaînent très spontanément les réalités concrètes, les êtres surnaturels.

A vrai dire, Clément est le moins systématique des hommes : « Il suffit de lire quelques pages des *Stromates* pour voir combien Clément a l'esprit synthétique, comme il voit tout au concret, combien grande est sa difficulté d'abstraire pour analyser, de dégager nettement les éléments essentiels. » (1).

On sait la position de Clément dans ce champ clos qu'était alors l'Ecole d'Alexandrie, sa situation dans la mêlée confuse des écoles et des systèmes — les nécessités de ce qu'on a nommé son éclectisme. En présence de la philosophie païenne, aussi bien que des hérésies chrétiennes des sectes gnostiques, — il lui fallait une doctrine rationnelle qui ne

(1) *Dict. de Théol.*, t. III, col. 140.

fût pas indépendante. Ce fut donc son mot d'ordre, son axiome caractéristique : que le gnostique doit vivre conformément à la raison, selon le Λόγος. Et aussi, ce fut son effort constant de faire monter plus haut que la raison humaine, de saisir le lien étroit qui la subordonne à la raison divine.

Premièrement: la nécessité d'une morale rationnelle — l'immense supériorité d'une religion, d'une révélation qui seule nous fait vivre selon la raison: c'est une doctrine constamment affirmée. Toute l'œuvre de Clément tend à la mettre en lumière. Elle est enseignée *ex professo* dans le *Pédagogue* (1). Elle est supposée dans la classification et la réfutation des doctrines hérétiques (2).

Elle est supposée encore dans les admirables portraits du vrai gnostique, du gnostique chrétien (3), dans la considération des éléments communs (plagiats, imitations plus ou moins conscientes) à la philosophie chrétienne et à la philosophie païenne (4).

Voulant édifier une morale rationnelle, Clément se heurtait à deux courants philosophiques radicalement opposés tout ensemble à la foi traditionnelle et à la philosophie chrétienne en voie de formation: je veux dire l'Epicurisme et le Naturalisme. En même temps que sa croyance, mettant la raison sous la dépendance et le contrôle de la foi, lui faisait rejeter toute morale naturelle strictement indépendante — la même croyance, mettant la raison sous la sauvegarde de la

(1) *Pédag.*, l. I, c. 13 : Est moral ce qui est conforme à la raison droite; est péché le contraire.

(2) *Strom.* III, col. 1144 et sqt. où sont exposées et discutées, d'une part, les sectes qui regardent toute action comme indifférente; d'autre par, celles qui, s'inspirant du dualisme manichéen, proposent une continence impie. — Contre les premières, Clément montre philosophiquement l'existence d'actions intrinsèquement mauvaises; contre les secondes, Clément utilise simultanément (col. 1172 et sq.) l'exégèse et la polémique rationnelle.

(3) Notamment Strom. VI, col. 292 sq. et *Strom* VII, col 477 sq. — Voir l'analyse donnée dans le *Dict. de Théol.*, col. 151 et 152.

(4) Cf. les références données dans le *Dict. de Théol.*, col. 167-171.

foi, lui faisait rejeter toute morale *indépendante de la raison elle-même.*

Entre ces deux formes d'indépendance, y a-t-il d'ailleurs si grande divergence?

N'est-ce pas le châtiment de la morale indépendante, n'est-ce pas une suite naturelle de son orgueilleuse attitude, n'est-ce pas en vertu d'une sorte de justice immanente qu'elle donne naissance à la morale naturaliste, sous ces formes bâtardes, systématiques et tronquées qu'on appelle « morale du plaisir » et « morale de l'intérêt »?

Quand la raison est laissée à son indépendante activité, l'instable et systématique édifice ne tarde pas à se dissocier pour faire place à des formations secondaires, à des associations fragmentaires.

Secondement: en présentant le christianisme comme une doctrine rationnelle, Clément s'est efforcé d'affirmer constamment la dépendance de la raison humaine — pour cela, *de synthétiser constamment dans un concept commun, analogue*, la raison participante et la raison participée, la dérivation et la source, la raison causante et la raison causée.

L'usage légitime, mais peut-être excessif, de ce procédé lui a porté malheur. Près de beaucoup d'esprits étroits, insuffisamment avertis, sa terminologie n'a point trouvé grâce, elle a été jugée ambiguë, donc répréhensible. Bien que sa pensée foncière soit, en somme, très conforme au procédé d'analogie traditionnelle — elle a été méconnue — et l'on a voulu voir un rationaliste précisément dans le penseur qui s'efforçait de concilier morale théologique et morale rationnelle, de maintenir les droits de la foi comme ceux de la raison (1).

Et pourtant à chaque instant, non pas en une brève incidente, mais en de longs développements, il s'est expliqué sur le caractère transcendant et personnel de ce Λόγος qui gouverne d'en haut le monde des âmes; il s'est expliqué sur le caractère surnaturel de cette Providence qui, dans le langage théologique des appropriations, lui est spécialement attribuée.

(1) Cf. *Dict. de Théol.*, col. 161.

*
* *

Caractère transcendant et personnel du ΛΟΓΟΣ

Parfois, il apparaît simplement transcendant. Décrit en langue platonicienne, on dirait qu'il est simplement la « collection des idées divines ». Mais entre cette « collection des idées » et l'entendement divin qui en est le siège, le passage est trop facile, les habitudes intellectuelles de Clément nous sont trop familières pour que nous puissions hésiter un instant. Et de longs chapitres des *Stromates* — le *Pédadogue* dans son entier — sont là pour faire voir au lecteur de quel Λόγος personnel il s'agit — pour le lui faire connaître, admirer, aimer.

Dans de longs et nombreux passages des *Stromates* il est question de l'excellence du Fils de Dieu. Elle ressort de son rang au-dessus de toutes les créatures, et aussi de l'activité providentielle qui lui est attribuée. « Suivant un point de vue très fréquent chez Clément, toutes les opérations intellectuelles sont attribuées au Fils. Le Fils est Sagesse, Science, Vérité et toutes choses du même ordre. C'est le Λόγος qui prophétise, c'est Lui qui juge et qui discerne toutes choses. » (1).

Dans d'admirables et décisifs passages (2) le Christ est représenté comme le vrai Pédagogue, Dieu fait homme, très doux, très puissant pour nous guérir; vraiment Dieu, il remet les péchés; c'est le même Dieu, le même pédagogue qui menace et qui sauve, dans l'Ancien et le Nouveau Testament (3).

(1) *Dict. de Théol.*, col. 158. Cf. *ibid.* des remarques nécessaires pour saisir et justifier la multiplicité de ces appropriations, où sont utilisées des images symboliques, qui se complètent et se corrigent.

(2) *Pédagogue*, surtout livre I, pp. 2 et 3.

(3) S'il restait quelque doute sur la pensée de Clément, voir au *Dict. de Théol. cathol.*, col. 159, l'indication des passages très explicites qui en font foi.

*
* *

Caractère surnaturel de la providence

L'idée de Providence est centrale dans l'œuvre de Clément, ce qui tient, d'une part, au caractère éminemment compréhensif de son génie, à son coup-d'œil extraordinairement synthétique, mais en même temps à l'orientation générale des polémiques, à la préoccupation dominante des esprits.

Avec la philosophie grecque, il importait de reconnaître un monde parfaitement intelligible, un κόσμος ordonné, une πρόνοια sans doute transcendante, mais dont les effets apparaissent éclatants dans la région de l'immanence.

Contre le gnosticisme dualiste, il fallait de même affirmer l'unité du plan divin — ensemble parfait et logique, où sont associés fins et moyens. Tout devait entraîner Clément dans le sens d'une théorie rationnelle, d'un monde harmonieux, d'un ordre parfaitement naturel.

Et pourtant, un commerce tant soit peu assidu de la pensée de Clément nous fait reconnaître le caractère surnaturel, suprarationnel de sa πρόνοια.

Ce caractère suprarationnel apparaît dans tous les éléments de l'ordre providentiel: dans sa fin comme dans ses moyens.

L'ordre providentiel est tout entier dirigé vers une fin surnaturelle: la destinée que l'homme doit atteindre est la similitude divine, ὁμοίωσις. Elle est le terme de l' « ascension gnostique » — terme décrit avec insistance en des passages remarquables — portraits brillants et justement célèbres, où Clément nous dépeint les principaux traits de son héros divinisé, de son « martyr gnostique » (1).

(1) Par exemple : *Strom.* « Image et similitude de Dieu. » Cette assimilation à la perfection divine, n'est pas incompatible avec la conformité à la nôtre que voulaient les Stoïciens. P. G., t. VIII, col. 1040-1045. — IVe *Strom.* « Par quels actes très variés, par quel genre de vie atteindre la plénitude du Christ ? » Réponse d'après saint Paul, col. 1341-1344. — La croyance au Λόγος nous rend uniques et nous introduit au sanctuaire ; cette admission est le

Les « moyens » de l'ordre providentiel, par où l'homme tend vers cette destinée surnaturelle, sont les actes humains et les secours venus d'en haut, pour élever la faiblesse humaine au-dessus de sa condition misérable et de son impuissance.

Sans nous donner, comme le ferait un théologien moderne, une précise et patiente analyse de l'acte humain, Clément nous en donne un pressentiment et une ébauche, où il est permis de reconnaître une approximative anticipation, suffisante pour son époque et son milieu. Elle répond, en somme, aux controverses contemporaines relatives à la distinction des choses bonnes ou mauvaises. Clément y distingue l'*action gnostique* (action parfaite); — l'*action commune* qui, sans répondre à l'idéale perfection suffit au salut des simples fidèles; — l'action païenne qui est toujours fautive... A la doctrine stoïcienne des objets indifférents, il oppose la doctrine pleinement chrétienne et surnaturelle de l'usage des créatures, conformément à l'ordre providentiel auquel le gnostique conforme sa volonté, croyant fermement à son existence comme à son aboutissement et à son couronnement: la similitude divine, ὁμοίωσις (1).

La science de cet ordre total — fin et moyens — c'est la gnose ou sagesse — c'est la philosophie.

Sur le caractère de cet ordre de connaissance, de cette science totalement supérieure au savoir humain, à la sagesse hellénique, la pensée de Clément est nette; elle ne laisse subsister aucun doute. C'est là une science pleinement surnaturelle dans son origine, qui est un don divin, dans sa source qui est l'Ecriture et la tradition, dans son objet qui est le divin Λόγος lui-même, dans son mode de développement qui

privilège des croyants et des purifiés. — IVe *Strom.* « Où l'assimilation au Λόγος est présentée comme le rétablissement dans la parfaite adoption par le Fils, l'éternelle glorification du Père par le souverain Grand-Prêtre, celui qui daigne nous appeler ses frères et ses cohéritiers. P. G. t. VIII, col. 1081-1084. — VIe *Strom.* « Où il est question de la qualité mystérieuse qui nous est donnée pour parvenir à la ressemblance. » P. G. t. IX, col. 381.

(1) Cf. *Dict. de Théol.*, col. 176-177.

utilise le savoir humain, sans jamais s'y asservir: les sciences « encyclopédiques » préparent des matériaux sans être la science définitive et suprême. Elles sont une ascension intellectuelle, une *manuduction* plutôt qu'un ensemble de prémisses logiques (1).

Moralité dépendante; religion d'autorité

Telle que nous venons de l'esquisser à grands traits, la morale de Clément est bien une morale religieuse, une ébauche de moralité théologique. Les dogmes qu'elle contient sont rattachés aux fins de la vie vertueuse; les fins de la vie vertueuse sont orientées vers une destinée surnaturelle, subordonnées à l'obtention d'une fin que Dieu prépare à ses élus: fin supérieure à tout ce que le cœur et l'imagination de l'homme ont pu rêver, à tout ce que sa raison a pu concevoir.

En un mot, le *contenu* de ce dogme et de cette moralité est synthétisé dans *un ordre de conceptions et de fins surnaturelles.*

Mais à l'encontre de la Morale indépendante, il nous faut relever un autre aspect. Il ne faut pas oublier que ce *contenu* nous est donné dans une « *Pédagogie* », dans un enseignement autoritaire, dans une « religion d'autorité ».

Si par le *contenu*, par la *matière*, l'enseignement de Clément est une doctrine *suprarationnelle*, il ne l'est pas moins par sa *forme* — je veux dire, par la forme du « message autoritaire »: c'est une doctrine imposée par des témoins à des croyants, par des maîtres à des disciples.

De la sorte, *elle s'impose du dehors*, en même temps que *par ses convenances internes elle se persuade*, se rend acceptable à notre nature.

Ces convenances internes, nous les avons vues. Au regard des éléments humains, des synthèses rationnelles, et des inclinations volontaires, cette doctrine est κατὰ λόγον, κατὰ φύσιν.

Mais c'est aussi *du dehors* qu'elle s'impose, je veux dire *autoritairement, tanquam potestatem habens* — ayant une

(1) Cf. *Dict. de Théol.*, col. 167-170.

mission d'enseigner, faisant valoir des titres, exerçant « un pouvoir ».

Que ce soit la pensée de Clément, nul doute. Et à ce point de vue, il faut toute la superficialité d'une histoire dénuée de critique philosophique pour que tel protestant ait pu voir dans le théologien d'Alexandrie un indépendant, un précurseur de Luther.

Donc, sur ce point, pourtant capital, quelques mots seulement.

La doctrine de Clément se donne comme une « pédagogie », comme la doctrine d'une Eglise, d'une religion d'autorité.

Elle se donne comme une « pédagogie ». Non seulement cette affirmation se rencontre — explicite — dans le titre d'un de ses ouvrages; mais encore elle donne à l'ensemble de la Trilogie son inspiration et son sens.

L'œuvre du *Pédagogue* est un enseignement qui s'impose et demande *la foi* en vue d'une *discipline*, d'une éducation où se compénètrent morale et dogme étroitement enlacés — disons mieux, vivant d'une seule vie, comme vivent âme et corps.

Objet de cette éducation, la φιλοσοφία est une sagesse pratique, une science des fins et des moyens sous la forme d'une morale religieuse.

Que ce fût, pour une pareille époque, un point de vue totalement nouveau, original, il importe de le noter, en faisant ressortir ce qu'était alors la situation humiliée des religions vis-à-vis de la morale indépendante (1).

D'une part, ces puissantes écoles des moralistes gréco-latins : « S'il eût été possible de fonder une morale purement humaine, indépendante de toute idée religieuse, les philosophes grecs et les moralistes latins qui leur ont succédé auraient accompli cette grande œuvre. Tout les y portait, et ils avaient, pour arracher la moralité à l'influence religieuse

(1) De Broglie : *La Morale sans Dieu*, p. 47 et sq.

des motifs tout spéciaux, que n'ont pas les philosophes modernes, qui ont appris dès leur enfance à unir la plus pure des morales à la plus sainte des religions » (1).

D'autre part: pauvreté des religions, leur situation tributaire et dépendante: « Les prêtres, simples fonctionnaires de l'Etat, n'avaient que des fonctions liturgiques et ne prétendaient à aucune autorité doctrinale » (2). — S'il est vrai qu'un *minimum*, une âme de sentiment religieux subsistait néanmoins à la faveur des rites — ce culte et ce dogme minimisés perdaient toute action morale sur les esprits et les consciences, dont le gouvernement se trouva dévolu à la philosophie.

Or, la φιλοσοφία dont nous entretient Clément diffère essentiellement — *en fait et en droit* — de l'ensemble de doctrines alors vulgarisées, sous cette séduisante et vague étiquette. Clément affirme que — *en fait* comme *en droit* — la doctrine morale est tributaire de l'enseignement religieux, en d'autres termes: qu'elle n'est point chose indépendante, *point affaire d'enseignement individuel*, point enseignement d'Ecole privée et de cénacle orgueilleusement fermé — mais bien une *doctrine sociale*, entendant par là un enseignement traditionnel, une doctrine donnée par voix d'autorité, un dogme ecclésiastique (3).

En fait, la doctrine païenne n'a pu se suffire à elle-même, tirer de son propre fonds une doctrine purement rationnelle, indépendante de toute tradition religieuse. En fait, elle n'a vécu que de plagiats: on sait la célèbre thèse des *larcins* de la philosophie grecque (4). Pour comprendre ici la pensée de Clément, il ne faut point se cantonner dans des considérations étroitement historiques et philologiques. Ce qu'il s'agit de comprendre, ce qui explique l'essentiel de sa pensée, c'est la position qu'il prend entre des partis extrêmes au sujet de *la valeur de la philosophie* — c'est donc son exégèse du célè-

(1) De Broglie : *Loc. cit.*, p. 53.

(2) *Loc. cit.*, p. 48.

(3) Cf. *Dict. de Théol.* cath., t. III, col. 167.

(4) Cf. *Ibid.*, col. 168.

bre texte de saint Jean: « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands. »

Les ennemis de la philosophie voulaient qu'elle fût essentiellement mauvaise. Lui appliquant la parole du Sauveur que je viens de citer, on voulait qu'elle fût — non point l'œuvre des envoyés, des serviteurs de Dieu — mais le fruit d'un larcin (1).

Entre fauteurs et détracteurs, Clément prend une position moyenne. Il montre que la Providence laisse agir les causes secondes — que l'origine et le développement de la philosophie appartenant à cet ordre de « providence permissive » ne sont — *à parler dans l'abstrait* — ni nécessairement suspects, ni évidemment bons. Surtout il en tire cette conclusion: qu'il faut distinguer les maîtres qui ont une mission, un mandat, et ceux qui en sont dépourvus — entre les « envoyés » et les non envoyés.

En fait, chez les philosophes profanes, il faut savoir reconnaître une sagesse dérivée de la vraie sagesse.

En droit, n'étant point envoyés, ayant donné des signes évidents de leur défaut de mandat et de leur incompétence, ils doivent être tenus pour suspects: ils sont *fures et latrones*.

En fait, ils sont tributaires, dépendants.

En droit, ils n'ont aucune autorité.

La doctrine de saint Augustin

Le caractère surnaturel de la morale est trop évident chez saint Augustin pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longtemps.

Cette morale n'est pas seulement transcendante, entièrement et uniquement suspendue à une fin suprême, à un bien

(1) L'idée de larcin, de plagiat est donc tout d'abord dérivée de la parabole évangélique et d'une exégèse religieuse en même temps que philosophique sur lesquelles portent le débat, bien plus que sur les points historiques et philologiques subsidiairement allégués. Il s'agissait avant tout de savoir à qui l'antiquité était redevable de ses traditions morales.

qui dépasse toutes les catégories de biens finis et de bonheurs changeants, elle est surnaturelle au sens strict de ce terme dans la théologie traditionnelle.

Il y a *transcendance* — puisque Augustin place la fin de l'homme dans la « vie bienheureuse » et qu'il identifie cette vie bienheureuse avec Dieu lui-même.

D'abord la fin de l'homme est la vie bienheureuse, plénitude de l'être, satisfaction des tendances fondamentales, complet bonheur vers lequel se porte irrésistiblement tout l'élan de notre être (1).

D'autre part, la « vie bienheureuse » n'est autre que Dieu lui-même: « Là, seulement, sera le bien parfait et absolu, où se trouvera l'ÊTRE COMPLET, sans limites, par suite immuable et éternel. Mais toute créature est mélange d'être et de néant; *et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse*, etc. (2).

Dieu seul sera donc le bien parfait, le *sumnum bonum, bonum omnium bononum, bonum a quo sunt omnia bona...*

Ainsi Dieu, notre vraie béatitude, doit être l'unique objet de nos aspirations (3).

Envisagée au point de vue de la transcendance, la morale augustinienne se résume donc: premièrement, en une *distinction hiérarchique* des biens, — secondement en une *loi divine* qui règle leur usage.

Les divers biens sont distingués d'abord en bien absolu et biens relatifs. Seul le bien absolu est une *fin* dont on peut jouir (*frui*); les biens relatifs sont des moyens dont il faut user (*uti*).

Il faut en user suivant un certain ordre, conçu et voulu par l'intelligence et la volonté divines. — Respecter cet ordre,

(1) Cf. *De lib.*, art. l. III, c. VIII, n. 23, P. L., t. XXXII; — *De Civit.*, l. XI, c. XXVII, P. L., t. XLI, col. 340. — Cf. *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 2432-2433 : L'auteur de l'article fait remarquer que cette conception est franchement et sainement *eudemoniste*.

(2) *Confessions*, l. VII, c. XI, n. 17, P. L., t. XXII, col. 742 : Dieu seul sera donc chef et parfait, le summum bonum, bonum omnium bonorum, bonum a quo sunt omnia bona...

(3) Cf. *Dict. de théol. cath.: ibid.*, col. 2433.

c'est aller à Dieu, notre fin, c'est *faire notre salut* ; nous mettre en dehors de l'ordre, c'est manquer la fin vers laquelle il nous eût conduits: *Ordo est quem si tenuerimus, nos perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad Deum* (1).

Il y a là comme une nécessité de fait, que nous révèle l'observation de l'ordre naturel, mais cette nécessité de fait résulte d'une *nécessité de droit.*

Si l'observation de cet ordre *nous est nécessaire*, c'est que cet ordre est créé. De *lui-même*, il est relatif et contingent; ce qu'il a d'absolu, il le tire de la loi souveraine: *Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans* (2).

Poussons plus loin : la morale augustinienne n'est pas seulement transcendante, *elle est surnaturelle* au plein sens de la Théologie catholique (3).

Trancendante, elle déclare que « Platon mis à part, aucune philosophie ancienne n'a su pénétrer l'énigme de la vie » (4).

Mais elle ne s'en tient pas là, et plus haut que le verbe platonicien, elle rattache tout précepte à la loi fondamentale de

(1) *De Ordine,* lib. I, c. 9, n: 27.

(2) *Contra* Faust. Man , l. XXII, c. 27, P. L., t. XLII, col. 418.

(3) A l'encontre du rationalisme indépendant et du positivisme agnostique, c'est déjà quelque chose de faire ressortir ce caractère transcendant. L'apologiste peut s'y arrêter pour en faire jaillir ensuite cette lumière où paraît le *vrai surnaturel.*

C'est que la nécessité de dépasser les catégories finies de la raison nous est déjà *un indice du monde surnaturel;* c'est que donc *le procédé* d'analogie nous fournit, enveloppées dans une même conception : et l'abstraite notion du verbe, auteur de la loi naturelle, et la connaissance, tout au moins implicite, du verbe personnel, du verbe révélé.

C'est par ce côté que le P. Matignon, dans un livre très actuel, abordait la solution de l'éternelle question : Dieu est-il un être ? est-il surnaturel ? Cf. *La question du surnaturel*, 1861, p. 68 et sq.

(4) *Dict. de théol. cath.*, col. 2433.

la charité : « *Omnis itaque præcepti finis est charitas, id est, ad charitatem refertur omne præceptum* » (1).

Idée fondamentale qui reparaît en de nombreux endroits, sous diverses formes (2) à tel point qu'on a dû défendre le saint Docteur contre d'inhabiles et perfides interprètes — et longuement disserter pour montrer qu'il n'avait point absorbé tout l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel, tous les commandements dans l'unique commandement de la charité (3).

Le contenu de cette morale est *donc lié* à tout un système de dogmes, de vérités suprarationnelles, imposées à la raison.

Mais ce n'est pas seulement par son contenu que tout ce système de morale se différencie nettement d'une morale rationaliste. Si elle est une morale religieuse, une morale dépendante, ce n'est pas seulement en raison de cet élément suprarationnel qui la pénètre et l'informe tout entière. C'est aussi par son *contenant*, par *l'autorité* qui la formule et l'impose — qu'elle est une morale religieuse et dépendante.

L'autorité qui formule la morale catholique, est *l'autorité d'une religion intégrale :* c'est l'homme total qu'elle saisit par le dedans comme par le dehors pour le placer sous la dépendance de Dieu. Tout en répondant à ses besoins les plus intimes, en s'adaptant merveilleusement à sa nature, elle *s'impose pourtant à lui du dehors,* comme venant d'un principe antérieur et supérieur.

(1) *Enchiridion,* c. 120, P. L., t. XL, col. 288.

(2) Par exemple : *Fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei : cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* « Cité de Dieu », l. 14, c. 28, P. L., t. XLI, col. 439.

(3) Cf. *Dict. de théol. cath.,* l. c. col. 2435-2438. L'auteur de cet excellent travail eût pourtant plus efficacement encore fait ressortir la véritable attitude et doctrine de saint Augustin si, insistant sur la doctrine purement philosophique, il n'eût laissé croire par endroits que saint Augustin se contente de l'ordre surnaturel : v. g., col. 2434. « La loi révélée lui suffisait ».

Bien loin de sortir exclusivement du fond de la nature humaine, par voie de pure évolution, comme le voudrait la théorie rationaliste, protestante, moderniste, au contraire, elle préexiste au développement évolutif de la nature, le domine, le gouverne dès son premier essor: ainsi conçue, la religion est avant tout le rapport de primitive et foncière dépendance de la créature à son créateur personnel, et de l'être subordonné à l'auteur de l'ordre.

En d'autres termes: Augustin a conçu l'autorité religieuse, institutrice de morale, comme un *gouvernement intégral,* prenant l'homme et l'assujettissant tout à la fois par le dedans et par le dehors:

Par le dedans: c'est-à-dire par ces multiples convenances, réponses harmonieuses de la religion, aux tendances humaines, harmonies telles que la religion, cette divine réponse, pourrait, si l'on n'y prenait garde, sembler commandée, exigée par les tendances qu'elle satisfait.

Par le dehors: c'est-à-dire par la maîtrise d'une intelligence et d'une volonté, non seulement créatrices, mais législatives, non seulement auteurs de l'être humain, mais prolongeant, continuant dans l'éternelle actualité du gouvernement, toute la féconde énergie de l'acte créateur.

Ce gouvernement intégral, cette religion intégrale, cette maîtrise de la nature humaine par le dehors aussi bien que par le dedans,voilà dans l'édifice de la théologie et de l'apologétique catholique, une véritable clef de voûte; voilà pour l'intelligence de la synthèse augustinienne un élément de premier ordre; je vais tâcher de le faire ressortir.

Pour cela, j'aurai à montrer: d'abord *l'éternelle unité du gouvernement providentiel* (avec l'apparente opposition de tout le créé, divers et multiple, où se réalise l'ordre divinement décrété), ensuite, la conception étroitement apparentée *d'une religion intégrale,* orientation de la créature raisonnable vers sa fin dernière.

Quelques mots pour expliquer, avec précisions théologiques, les deux termes de cette division et de ce programme.

*
* *

Unique et transcendant dans son acte éternel (*entitative*), le gouvernement divin se réalise sans des effets multiples et changeants (*terminative*) tel qu'il apparaît au regard de notre raison (1).

Cette coexistence et cette opposition de l'Un transcendant et du multiple créé — voilà ce qu'il nous faut saisir: aisément, nous en verrons découler *l'unité de la religion intégrale,* nous y verrons se concilier, se compléter deux éléments essentiels qu'on a trop souvent le tort de dissocier et d'opposer violemment: celui de l'intériorité et celui de l'extériorité.

Théorie augustinienne du gouvernement providentiel

1) *Le gouvernement de la Providence, chez Augustin comme chez Clément, apparaît constitué, dominé, pénétré par l'opposition de l'Un et du multiple.*

2) *Conséquence — beaucoup plus développée, beaucoup plus expressément affirmée chez Augustin:* la conception de la Religion intégrale, d'une orientation de l'homme, divinement assujetti par le dehors, comme par le plus intime de la nature.

Le dualisme manichéen s'appuyait sur une double affirmation, en quelque sorte un double dogme métaphysique:

1° Il partageait le monde en deux catégories d'êtres: les uns bons, les autres mauvais.

2° Ne voulant voir dans l'histoire du peuple juif que la domination d'un principe mauvais, il établissait entre *l'économie* de l'Ancien Testament et celle du Nouveau une irréductible opposition.

(1) Pour user de la comparaison classique : tel qu'un point simple rayonne sur un cercle dont il est le centre — telle correspond à la diversité des êtres changeants et successifs l'immuable simplicité de l'acte éternel. — Mgr. d'Hulst, dans ses *Mélanges philosophiques,* a fort bien présenté cette notion fondamentale de l'éminence divine, cette virtuelle coexistence de l'éternité à notre successive durée.

Ces deux dogmes se tiennent de très près, se fondent presque dans la pensée manichéenne. Les spéculations qu'y oppose l'évêque d'Hippone sont pourtant d'ordre distinct. Elles concernent, d'une part, l'identité transcendante de l'être et du bien; d'autre part, l'unité du plan providentiel, répondant à la multiplicité des « économies » spirituelles.

1° *Identité transcendante de l'être et du bien.* — A satiété et à tout propos, Augustin revient à cette affirmation: toute réalité, toute nature corporelle ou incorporelle doit être tenue pour *un bien* dans la mesure variable où elle est un *être*, selon le degré plus ou moins riche, plus ou moins déficient de cet être (1).

2° *L'unité du plan et la multiplicité* des « économies » des *dispensations temporelles.* — Le plan divin est unique: il est cette loi éternelle, acte de la raison et de la volonté divine, que nous font si admirablement connaître quelques pages du traité du *Libre arbitre.* Mais, à ce plan unique correspondent des participations humaines, temporelles; à ce qui est en Dieu transcendant, unique et immuable, correspondent dans la créature des participations immanentes, multiples et changeantes.

Telle est la loi naturelle; telles sont les diverses lois fragmentaires et partielles, reconnaissables dans la constance des activités humaines; telles sont les lois spirituelles édictées par les diverses autorités divines et humaines.

La loi naturelle n'est autre que cette connaissance de la loi éternelle, antérieure à la loi *écrite,* gravée dans les âmes demeurées religieuses (2).

Elle est naturelle, c'est-à-dire promulguée par la raison naturelle, dans la conscience de tous les hommes (3).

(1) Ainsi: Contra Epist. Fundamenti, sp. 33 et sqt. Toute nature, en tant que nature est bonne, bien qu'à ses degrés divers; *De natura boni*, sp. 1 et 4, même doctrine: « *Mala natura dicitur quae corrupta est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est — in quantum corrupta est, mala est.* » Cf. *De duabus animabus, passim.*

(2) *Sermo LXXXI, P. L. t.* XXXVI, col. 500.

(3) *Legem quippe sive naturalem intelligamus qui in eorum apparet aetatibus, qui jam ratione uti possunt... Proinde quoniam lex est*

Les lois temporelles dérivent de la loi éternelle. Elles en expriment la justice. Mais tandis que la loi éternelle exprime en une fois et dans un seul axiome cette unique formule qui est l'acte même de Dieu, éternel et immuable comme son divin auteur, — les lois temporelles expriment dans leur diversité cette justice des choses variables et contingentes — telles que sont les institutions humaines: justice des mœurs, des coutumes, des institutions civiles — toutes formes de justice qui sont dérivées de l'unique et absolue justice, issues de l'immuable concept législateur.

L'opposition de la loi éternelle et des lois qui en dérivent apparaît donc bien chez Augustin, comme l'opposition de l'éternel et de l'immuable au temporel et au changeant, de l'être participé à l'être participant, de l'infini au fini.

Chez saint Thomas et les scolastiques, sous une terminologie un peu différente, nous retrouvons toujours et le même rapport de participation et la même opposition: loi transcendante, *lex in regulante* — loi immanente à la créature, *lex in regulato.*

Partout donc l'unité de la loi divine apparaît comme morcelée dans la diversité des lois que la raison humaine découvre au sein de la contingence.

Partout, et de tous temps, chez nos auteurs, la même large vue concilie dans l'éminence d'une raison créatrice, et législatrice unique, l'apparente contrariété de nos concepts inférieurs.

Appliquons cette vue générale.

La loi éternelle est unique; la Providence peut être représentée sous le double aspect de *Providence intérieure* et de *Providence extérieure.*

L'intelligence de ce point de vue est capitale dans la synthèse doctrinale de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. — Ils attribuent à la Providence intérieure le premier mode de gouvernement: ensemble de moyens, de ressorts

etiam in ratione hominis qui jam utitur arbitrio voluntatis, naturaliter une corde conscripta, qua suggeritur... Epist., 157, P. L., t. XXXII, col. 1229.

intimes où se trouve constitué le régime de la spontanéité vivante et de l'instinct — ensemble harmonieusement finalisé, par où s'établit dans l'homme aussi bien qu'en dehors de l'homme une sorte d'automatisme, d'ailleurs justiciable de contrôles supérieurs.

Ils attribuent à la *Providence extérieure* le système de moyens offerts à la connaissance rationnelle — y compris la *loi surnaturelle connue, l'autorité librement acceptée* — ensemble qui vient à l'homme du dehors, de l'éducation, du milieu social: sciences, arts, institutions, régimes politiques, organisations morales et sociales (1).

La religion intégrale: son existence, sa nature

A cette vaste conception de la Providence, répond adéquatement l'idée de la Religion intégrale. Je veux dire: la Religion conçue comme un ensemble de *moyens extérieurs et intérieurs, individuels et sociaux,* ensemble qui, prenant l'homme par le dedans en même temps qu'il s'impose à lui du dehors — *oriente son âme conformément au plan divin et l'achemine ainsi vers Dieu.*

« Acheminer » est le terme exact: aucun autre ne paraît évoquer aussi bien l'image familière à la pensée d'Augustin: à chaque instant, sous sa plume, la religion est littéralement *une voie,* un acheminement vers Dieu — parce qu'elle est un ordre de choses auquel l'homme doit habituellement consentir, auquel il doit adapter la série successive de ses actes, s'il

(1) Voici le remarquable texte de saint Augustin : « *Secundum illam primam caelestia superius ordinari inferiusque terrestria... arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur. In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari... Inque ipso homine eamdem geminam providentiæ vigere potestatem,* etc... *De genesi ad litteram,* l. VIII, c. 9, P. L., t. XXXIV, col. 379.

Cette large conception a passé de saint Augustin à saint Thomas et à toute la théologie catholique postérieure. — Ie, IIe, q. 93.

veut que, librement accepté, cet ordre le mène à Dieu: « *Ordo est, quem si tenuerimus, nos perducet ad Deum.* »

Cet ordre de choses, cet ensemble de fins et de moyens, cette *religion existe:* à maintes reprises, Augustin en exprime l'assurance. Et de cette conviction, il fait, en quelque sorte le moteur initial de toute recherche apologétique, le point de départ de toute conversion.

Dans le *De vera Religione,* particulièrement, cette pensée maîtresse, s'affirme, dirige et inspire le développement doctrinal.

Dans l'ensemble des vérités surnaturelles et des mystères chrétiens, Augustin veut que nous sachions voir *un ordre de moyens miséricordieusement ordonnés en vue du salut de l'homme* (1).

Et parce que cette divine miséricorde doit ramener à leur éternelle destination des créatures caduques et changeantes, parce qu'il faut des *intermédiaires pour s'élever à la similitude divine* — cet ordre de grâces mystérieuses associées à des moyens visibles, cet ordre de réalités surnaturelles intervenant dans le monde naturel, cet ordre de causes principales et instrumentales est justement appelé « l'économie temporelle des créatures changeantes soumises à l'éternelle loi » (2).

La même assurance d'un ordre de choses, *d'une voie providentielle,* la même conviction touchant l'objective existence d'une religion, nous la retrouvons dans le *De utilitate credendi.*

Augustin a constaté l'impuissance de l'homme laissé à ses propres forces — et donc la nécessité d'un principe d'autorité s'imposant au lettré comme à l'illettré, au docte comme

(1) *Quo cognito, satis apparebit quantum et invictis et justis legibus, Deo et Domino suo cuncta subjecta sint... Non enim jam illa hominis sacrosancta susceptio, et virginis partus... non etiam judicantur ad summi Dei misericordiam... pertinere.* P. L., t. XXXIV, col. 129.

(2) *Ineffabili misericordia Dei temporali dispensatione, per creaturam mutabilem, sed tamen aeternis legibus servientem...* P. L., t. XXXIV, col. 131.

au simple, au sage qui peut voler de ses propres ailes, comme à « l'insensé » qui, péniblement, rampe à terre.

Car, dit-il à son interlocuteur, — à supposer que votre bonne étoile vous ait fait naître et grandir au sein de cette élite intellectuelle qui peut se suffire et, en toute indépendance, se donner un *credo,* faudra-t-il que ce privilège vous soit exclusivement réservé?

A la masse moins fortunée, moins bien douée, refuserez-vous la satisfaction de ce besoin religieux?

Lui refuserez-vous le guide, l'institution bienfaisante qui doit pas à pas les acheminer? (1).

Il doit donc y avoir un *ordre de choses commun* à tous, une Providence commune aux intellectuels et aux pauvres d'esprit — en sorte que les uns soient gardés de toute orgueilleuse présomption, les autres sauvés du désespoir (2).

Telle est la Providence, tel est le dessein de la vraie Religion — dessein que la divine Sagesse a fait connaître aux hommes — et dont nous est parvenue la notion traditionnelle.

S'insurger contre cet ordre de choses, et tenter une voie différente serait sacrilège (3).

En résumé: Augustin confesse son absolue confiance dans une Providence qui ne saurait abandonner l'homme à lui-même, et qui — *de fait* — l'a placé dans un ordre de dépendance et d'humble soumission.

(1) *Verum fac ita esse, et vero animo te ad accipiendam religionem accedere, et ita sincerum te esse hominum, at rationes quibus ad certam cognitionem vis divina perducitur, capere possis; quid ceteris hominibus, qui tam sereno ingenio praediti non sunt, negandam religionem putas? an eos pedetentim quibusdam gradibus ad illa summa penetralia esse ducendos? Vides plane quid sit religiosus? De util. credendi,* n. 24. P. L., t. XXXIX, col. 31.

(2) *Etsi facto nihil sibi nocebunt, tamem exemplo ceteris. Vix enim est qui de se tantum sentiat, quantum potest; sed qui minus, excitandus est; qui amplius, reprimendus; ut neque iste praecipitetur audacia. Ibid.,* col. 82.

(3) *Haec est providenta verrae religionis: hoc jussum divinitus, hoc a beatis majoribus traditum, hoc ad nos usque servatum; hoc perturbare velle atque pervertere nihil aliud est quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. Ibid.,* col. 82.

Puisque du dedans et du dehors l'homme est sollicité de monter vers Dieu — puisqu'il y est invité par le spectacle de la nature visible, aussi bien qu'il y est porté par le fond de sa nature religieuse (1), la Providence a dû compléter son œuvre, assurer contre toute déviation le mouvement d'ascension qu'elle a ainsi provoqué.

Pour cela le plan providentiel offre d'étonnantes ressources; celles de la Providence intérieure, en même temps que celles de la Providence extérieure — d'une part les inclinations naturelles et surnaturelles qui, prenant l'homme par le fond de la nature, le meuvent et l'orientent vers l'accomplissement de sa destinée — d'autre part, tout l'ensemble des moyens par où s'impose à l'homme la souveraine maîtrise de son Créateur — ensemble de moyens par où s'exercent l'*autorité* et la *tradition* — moyens sociaux mis au service des *droits de Dieu* — surtout l'Eglise, religion d'autorité, pouvoir d'enseigner et pouvoir hiérarchique, moyen central pour l'exécution du plan divin.

Je m'arrête quelques instants à considérer les uns et les autres.

Providence intérieure : besoin religieux — besoin d'autorité

Telle qu'Augustin l'envisage, la Providence intérieure comporte toutes les ressources de la volonté *instinctive*, de la spontanéité.

Il y comprend avant tout — forme dominante et ressort fondamental — la soif du bonheur — et avec elle, plus ou moins *exploitées*, les diverses formes, les diverses modalités où se manifeste le besoin du bonheur, modalités qui le pré-

(1) *Si enim providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species verum omnium... et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum, Deoque serviendum meliores quosque animos publice privatimque hortatur, non non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut certo gradu innitentes, attollamur ad Deum. Ibid.*, n. 34.

cèdent et l'accompagnent: besoin de vérité religieuse, besoin de purification, besoin de similitude divine et de commerce divin — instinct religieux sous toutes ses diverses manifestations — surtout dans l'ordre de la connaissance, besoin d'autorité religieuse: *non est desperandum aliquam auctoritatem esse constitutam.*

Ce besoin d'autorité procède du besoin religieux lui-même: non pas, il est vrai, qu'il en procède directement — mais bien à la suite de toutes nos lamentables expériences — *in ordine naturae lapsae.*

Il est aisé, sur ce point, de constater le mouvement de la pensée augustinienne. Il ressort clairement de la lecture attentive de nombreux traités, où apparaît cette marche constante.

L'homme a besoin de bonheur. Mais trop souvent, dans sa vie individuelle, ou dans la vie collective de l'humanité — s'est faite la convaincante expérience de sa faiblesse; trop souvent il dut acquérir à ses dépens l'accablante certitude de son impuissance. Il éprouve donc le besoin d'être sauvé — plus clairement, le besoin d'être sauvé par une autorité, par un guide, par un médecin.

Et voici que s'offre à lui cette autorité, ce salut. Voici que survient le fait de l'Incarnation; voici que — du dehors — l'ordre providentiel se manifeste avec évidence — s'impose à la soumission de l'être raisonnable.

Providence extérieure

Ce fait libérateur — cette Religion d'autorité — cet ordre d'humilité et de dépendance, appartient à la Providence extérieure.

La religion chrétienne — l'Eglise — est précisément le grand moyen d'ordre suprême et d'importance capitale, cette fin secondaire, où se résument et se concentrent, où aboutissent tout un ensemble de moyens et d'institutions.

Dans l'unité de ce fait libérateur — une attentive analyse nous fera connaître la multiplicité des détails, la diversité des moyens particuliers.

Nous y trouvons tout d'abord le triple pouvoir, le triple mode de gouvernement donné à l'Eglise: pouvoir doctrinal, pour gouverner les intelligences, — pouvoir moral, pour obliger les volontés individuelles, — pouvoir hiérarchique pour régir le corps social — triple pouvoir par où l'Eglise est éminemment, excellemment, ce qu'elle est dans le plan divin, une Religion d'autorité.

Ce triple pouvoir, Augustin l'a fait abondamment ressortir dans ses polémiques. D'abord contre les Manichéens, il présente l'Eglise comme une autorité doctrinale, comme un pouvoir d'enseigner — et donc, non seulement comme un pouvoir général d'instruire le genre humain, mais comme un pouvoir d'obliger les volontés individuelles, de les contraindre à entrer dans cette économie générale et à s'y subordonner.

Dans sa polémique contre les Donatistes, il ajoute à ce pouvoir extérieur (1) un pouvoir plus extérieur encore parce qu'il est visible, social — parce que visible et social, usant de moyens visibles et sociaux qui extériorisent pleinement son exercice, il devient pleinement extérieur dans son mode de sujétion et d'exécution.

Ce pouvoir plus extérieur — totalement extérieur et visible — consiste en ce que l'Eglise est une hiérarchie, un pouvoir d'administration par où elle gouverne les âmes pour les sanctifier.

*
* *

Du concours de la Providence intérieure et de la Providence extérieure — disons mieux de cet unique gouvernement intégral qui les synthétise en un seul plan, en un seul

(1) Extérieur déjà en ce sens qu'il impose à l'intelligence et à la volonté des commandements des devoirs qui lui viennent d'une autorité extérieure. — Reste pourtant ce qu'il faut toujours sous-entendre : que l'autorité, s'exerçant d'une manière raisonnable, se justifiant par la raison, par tous ses titres et toutes ses convenances, se rend acceptable, assimilable au plus intime fond de la nature humaine, à l'intelligence, à qui agréent les raisons de croire, à la volonté qui se subordonne au devoir raisonnablement démontré.

ensemble de moyens d'exécution — résulte pour l'être raisonnable, ainsi gouverné, une véritable nécessité d'agir: *nécessité morale* qui est l'*obligation même.*

Dégageons les éléments de cette obligation morale, tels qu'ils ressortent de l'œuvre augustinienne, de sa marche apologétique, de l'allure générale de sa pensée.

Au début de la recherche, certitudes morales relatives à l'existence d'une Providence et à l'immortalité de l'âme — d'où résulte une première orientation, un besoin initial de la vérité religieuse, *un devoir indéterminé mais certain* — un véritable *assujettissement moral.*

Au cours de la recherche, l'âme humaine est tout entière saisie, tout entière orientée, tout entière stimulée.

Elle est orientée et stimulée par *le dedans*, où elle ressent toutes les sollicitations de ses tendances intimes, de ses aspirations fondamentales, de sa nature (non pas, il est vrai, nature indépendante et isolée — mais tout d'abord située dans l'ordre surnaturel, entraînée dans son mouvement, sollicitée par ses manifestations).

Elle est orientée et stimulée par *le dehors* — puisque précisément ces manifestations de l'ordre surnaturel qui se dévoile — de plus en plus clairement, et de plus en plus impérieusement — engagent progressivement la tendance sur le chemin véritable, l'acheminent sur la véritable voie — à mesure que des expériences successives lui révèlent et l'échec des tendances aventurées en dehors de la vraie voie — et leur consolante réussite, leur plénière satisfaction à mesure que de plus en plus elles vivent de la vraie vie.

De tout ceci résulte une véritable *nécessité morale, qui n'est autre que l'obligation.*

En effet, cette nécessité morale, tout en étant une vraie et absolue nécessité, n'est point une nécessité physique, un déterminisme intellectuel, résultant de l'évidente et claire présentation d'un objet totalement nécessaire.

Elle n'est point une exigence de la nature physiquement déterminée par l'objet, physiquement proportionnée, adaptée

à cette étreinte, à cette union qui résulterait de la possession, de la claire vision de l'objet.

Cette nécessité est pourtant absolue, parce que, précédant le choix libre, elle lui est antérieure et supérieure, et, comme telle, s'impose à lui.

D'où lui vient ce pouvoir ? Je réponds : 1° de la nature objective du bien — fin dernière; 2° de la nature objective des relations intelligibles (reconnaissables à la faveur de notre raison discursive) — relations entre la fin dernière et le moyen actuellement présenté (1).

*
* *

Je viens de résumer en ces quelques lignes la théorie scolastique et traditionnelle: il est aisé de voir combien aisément elle rejoint la pensée augustinienne: car en celle-ci, telle qu'elle a été analysée en ces pages — nous reconnaissons les *mêmes éléments*, avec les *mêmes progrès dialectiques*: de la même nécessité initiale et confusément entrevue (nécessité de la fin dernière) acheminement vers la nécessité morale rationnelle, de plus en plus clairement connue à la faveur du *discours*.

Le vrai bien se dégage peu à peu des ténèbres; sortant de sa confusion, de l'indétermination primitive, il s'offre progressivement au regard de la raison.

Il est d'abord connu comme existant: il y a une Providence ; il y a une œuvre providentielle, un ensemble de moyens, un ordre discernable aux âmes de bonne volonté.

Pour le reconnaître davantage, il ne faut qu'un peu de

(1) *Ratio non potest istiusmodi agendi necessitatem voluntati proponere nisi* (1°) *agatur de bono quod non sit finis absolute et simpliciter, adeoque ulteriori electioni non subjiciendus,* (2°) *ratio exhibeat necessariam alicujus actionis vel omissionis connexionem cum hoc fine ; alias enim nulla apparebit absoluta necessitas ponendi actionem potius quam omittendi, vel e converso. Ergo tandem, a primo ad ultimum, moralis obligatio resolvitur in necessitatem agendi ratione cognitam, quae exsurgat ex necessaria connexione actionis vel omissionis cum fine absolute et simpliciter volutum a voluntate.* (SCHIFFINI, *Philos. moral.*, Th. n. 134).

réflexion, d'ailleurs puissamment sollicitée, provoquée : elle s'exerce comme spontanément, irrésistiblement, à la suite de ces premières expériences, où sont connus les échecs de nos fondamentales tendances, de nos besoins fonciers — échecs par où a passé, par où passe encore quotidiennement le genre humain.

A la faveur de ces expériences, en suite de ces réflexions, nous discernons aisément que l'ordre providentiel est un ordre de soumission et d'autorité — que donc — le moyen actuellement proposé, le seul — le vrai moyen que m'offre l'ordre historique de Providence actuelle — est un ordre de soumission et d'autorité, un ordre où il faut tout d'abord nous dépouiller de notre orgueil et nous purifier de nos fautes.

C'est ainsi que dès l'abord les tendances se précisent et les fausses tentatives sont éliminées. Ce premier choix et ce contentement initial étaient nécessaires.

Désormais la recherche du bonheur pourra se poursuivre avec « rectitude » — avec intention droite, puisqu'elle est ainsi « rectifiée » — conforme à l'ordre primitivement entrevu, aux dispositions essentielles du gouvernement divin, aux directions fondamentales qu'il imprime à notre libre initiative.

A. DE LA BARRE.

L'INTERPRÉTATION SOCIOLOGIQUE DE LA MORALE

Depuis l'introduction de l'esprit positif, le rêve du XIXe siècle a été de rattacher étroitement la direction de la vie humaine à la nature, et les lois de la morale aux lois scientifiques. L'histoire de ces tentatives, si uniformes dans leur pensée initiale, si différentes dans les réalisations, révèle ce désir de l'esprit humain d'unifier les méthodes et les solutions dans une synthèse cohérente et large (1).

Mais ces tentatives, nous assure-t-on aujourd'hui, étaient vouées d'avance aux insuccès répétés. Les sciences auxquelles on s'efforçait de suspendre la morale, mathémathiques, physique, chimie, biologie, étaient trop éloignées de la vie humaine. En réalité, par un excès de cet esprit de synthèse, on affirmait l'unité de nature et l'identité des lois, là où il suffisait d'établir l'unité de méthode; surtout, sous prétexte de demeurer fidèle à l'esprit positif, on conservait une notion de la morale incompatible avec cet esprit, une morale qui serait encore un décalogue, tout aussi impératif que l'ancien, mais un décalogue scientifique. L'esprit positif, ainsi entendu, n'aboutissait qu'à une contrefaçon de la morale traditionnelle.

Faut-il renoncer définitivement, à la suite de ces échecs, à l'espérance d'une morale nettement, uniquement, totalement

(1) BAYET : *L'idée du bien*, pp. 30-31, Paris, 1908.

positive? Convient-il de se résigner à ce « scandale » d'une science, la plus importante de toutes, construite avec des procédés radicalement opposés aux autres sciences? (1). Et cela, au risque de rendre définitive, et combien plus dangereuse, la crise même de la morale?

C'est pourquoi l'école de MM. Durkheim, Lévy-Bruhl et leurs disciples veut reprendre le problème tel qu'il a été posé par Auguste Comte, mais avec plus de logique que lui. A la sociologie, non à d'autres sciences, doit être rattachée la morale, à la sociologie, parce qu'elle est de toutes les disciplines la plus voisine de la vie humaine, tout en restant strictement objective et scientifique.

En fait, l'histoire, même rapide, de ces diverses disciplines montre que le progrès s'est partout et toujours effectué, dans le domaine scientifique, par la substitution de la méthode objective à tout procédé subjectif. Astronomie, physique, chimie, biologie et, plus récemment, psychologie, ont dû à ce changement d'orientation l'accélération de leurs progrès. Pourquoi dès lors et résolument ne pas « désubjectiver » la morale. Et pour la rendre objective, pourquoi ne pas la ramener de l'étude des faits intérieurs par la conscience à l'observation des faits sociaux, de leurs mutuelles influences et des lois qui régissent leur évolution?

Non pas d'ailleurs qu'on ait l'intention de s'en tenir à cette recherche objective et désintéressée; les maîtres de la nouvelle école ne veulent pas d'une science qui éclairerait les esprits, sans dissiper la nuit dans les cœurs (2). Il s'agit de tirer parti de ces données positives pour la direction de la vie humaine, de prolonger les recherches sociologiques en un art moral rationnel. Seulement cette utilisation n'arrivera qu'après coup, en bonne logique, par application des études théoriques ; comme le veut Auguste Comte, en réclamant d'abord une réorganisation intellectuelle, prélude de la réorganisation sociale, l'étude des faits sociaux, objectifs, engendrera une pratique rationnelle ultérieure. C'est la loi de la

(1) Lévy-Bruhl : *La morale et la science des mœurs.*

(2) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique,* p. 60.

division du travail et de l'ordre logique (1). La science positive des faits sociaux deviendra ainsi une science positive de la direction de la vie (2).

Cette nouvelle méthode réalise, nous dit-on, d'inappréciables avantages. Elle assure d'abord l'homogénéité des sciences, si instamment réclamée par Comte pour l'unification du travail scientifique; la morale, si longtemps reléguée à part, sera traitée d'après le même esprit et la même méthode que toute autre science; par là elle sera qualifiée pour revendiquer une certitude indiscutée et un ascendant universel sur les intelligences (3): elle assurera d'une façon définitive la continuité de la pensée et de l'action ; elle aura le droit « d'éclairer la pratique, sans être en rien infidèle à l'esprit scientifique » (4). L'esprit positif aura ainsi progressivement pris possession de tout le domaine du savoir et de tout le domaine de la vie (5).

Et c'est pourquoi les modernes constructeurs de la morale, soutenus par ces espérances, se hâtent d'élever une science des mœurs à la place des anciennes doctrines métaphysiques. La déduction cède le pas à l'observation et la théorie spéculative à l'histoire. Et dans un sens encore plus plein, l'histoire devient ainsi ce qu'avait dit Auguste Comte: la science sacrée de l'humanité; science deux fois sacrée, puisque seule elle fournit l'explication du passé et qu'elle a en même temps les promesses de l'avenir.

*
* *

Puisque la conception nouvelle de la morale consiste à la considérer désormais comme une branche de la sociologie, il faut s'attendre à retrouver dans la science des mœurs l'appli-

(1) Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, p. 290. Alcan, 1909.

(2) Durkheim : *Division du travail* (préface *in finem*). Alcan.

(3) Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, p. 287.

(4) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, p. 62.

(5) Durkheim: *Division du travail social.*, p. xxx. — « La détermination du fait moral », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, pp. 174-175.

cation méthodique des règles imposées aux sciences sociales. Il nous suffira d'indiquer ici, sous forme d'exposé synthétique, l'enchaînement rigoureux des idées, le passage de la méthode à la doctrine.

Toute la doctrine sociologique est suspendue d'abord à cette affirmation fondamentale: *il y a une réalité objective des faits sociaux*. Et les explications complémentaires n'apparaissent que comme des conséquences ou des déductions de cet axiome initial (1).

Au seuil de la sociologie, et avant même d'entrer dans la vérification des faits, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'une « nature sociale ». — Les progrès scientifiques n'ont été possibles dans les divers domaines, astronomie, physique, chimie, etc. qu'en considérant leurs phénomènes comme des faits naturels, c'est-à-dire régis par des lois immanentes à la nature même de ces êtres. Mais, en son sens profond, l'idée de nature implique une constance de rapports nécessaires, liant ces faits les uns aux autres dans une rigoureuse relation de causalité. Accepter l'idée d'une nature sociale, c'est donc accepter la réalité de faits sociaux, soumis à des lois rigoureuses; et c'est tout autant renoncer de façon définitive à la croyance puérile de leur malléabilité indéfinie sous l'action du caprice, humain ou divin (2). En sociologie, nous dit-on, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de fait du prince, intervention d'individus ou de collectivités pétrissant à nouveau les institutions sociales. Ces institutions, elles apparaissent aux sociologues pénétrés d'esprit positif, comme « les résultantes nécessaires de causes déterminées qui les impliquent physiquement ». Les problèmes sociaux se posent désormais avec une rigueur scientifique : « Etant donnée la manière dont un peuple est composé à un moment de son histoire, l'état de sa civilisation à cette même époque, il en résulte une organisation sociale, caractérisée de telle ou telle façon, tout comme les propriétés d'un corps résultent de sa constitution moléculaire. »

(1) Durkheim :*Règles de la méthode sociologique*, p. xxiv. — Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, p. 295.

(2) Lévy-Bruhl: *De la méthode dans les sciences*, p. 298.

Réalité sociale, nature sociale, déterminisme social: affirmations qui s'appellent l'une l'autre. Il est impossible de parler de lois sociales, rapports nécessaires, sans les entendre dans le sens d'un rigoureux déterminisme (1). Si tout le progrès a consisté dans l'extension progressive de cette idée de nature au domaine scientifique, pourquoi limiter *a priori* son développement? Et comment la sociologie se poserait-elle comme une science, si elle n'aboutit pas à cet aveu de la fixité de ses lois, ici comme ailleurs. Les sociétés, comme le reste du monde, sont soumises à des lois qui dérivent nécessairement de leur nature et qui les exprime (2). Il n'y a pas, il ne saurait y avoir deux parts dans le monde scientifique. Pas de science sans lois, pas de lois sans déterminisme.

La notion de nature sociale n'est pas épuisée par cette analogie: il reste à montrer qu'elle contient, suivant les nouveaux sociologues, le principe d'une explication, étrange en apparence, mais d'une irrévocable logique.

Les lois sociales ainsi obtenues par l'observation objective des faits, comment les interpréter? Sous prétexte que les individus constituent les facteurs de la société, y aura-t-il lieu de voir dans les lois sociales une forme nouvelle, un prolongement, un grossissement des lois psychologiques? Cette tendance représente sans doute l'attitude la plus simple et de beaucoup la plus commune. Mais comment concilier cette explication avec l'affirmation initiale d'une nature sociale? Expliquer le social par l'individuel, c'est en fin de compte retourner au contingentisme et au finalisme; c'est revenir à l'anthropocentrisme en abandonnant la réalité des données objectives, constantes, nécessaires. D'ailleurs toute interprétation psychologique méconnaît l'observation vulgaire sur la différence profonde des lois de l'activité individuelle et de celles de l'activité collective. Le groupe sent, pense, agit autrement que les individus qui le composent (3). Seule la spécificité des lois s'accorde avec ces faits. Enfin l'existence

(1) DURKHEIM : *De la méthode dans les sciences*, pp. 260-263-265.

(2) DURKHEIM : *De la méthode dans les sciences*, pp. 260-264.

(3) DURKHEIM : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, p. 118.

même de la sociologie se trouve engagée dans la solution de ce problème. Pour elle la question se pose ainsi: être une vraie science, une science distincte, avec un objet particulier, des lois irréductibles, ou n'être pas du tout (1). Question de vie ou de mort, nous assure-t-on. L'existence de la sociologie est à ce prix.

Il reste à montrer en raccourci comment cette conception commande maintenant la méthode et les règles de l'interprétation des réalités morales.

Cette méthode ne sera donc pas une méthode psychologique, quelque forme qu'elle puisse revêtir. « Une psychologie sociale n'est qu'un mot » (2). Et il n'y a pas à compter sur l'avenir. « Alors même que la psychologie individuelle n'aurait pas de secrets pour nous, elle ne saurait nous donner la solution d'aucun de ces problèmes. Puisque la synthèse s'effectue hors de nous, nous ne pouvons l'étudier en nous » (3). Bien mieux, « une psychologie plus avancée constaterait que chaque catégorie d'états mentaux a ses lois propres. » Elle ne saurait donc suffire bien moins encore à expliquer les lois de la pensée sociale, avec son étrangeté et son irréductibilité à l'activité individuelle.

Force est donc de se tourner vers une méthode qui décompose ce tout complexe qu'est le fait social: or, l'histoire est, en ces matières, le seul instrument d'analyse. Seule elle nous montre dans la suite des âges la complication croissante des institutions; seule, elle nous fait assister à leur genèse et nous révèle le secret de leur nature; seule aussi elle permet une explication scientifique, puisque les causes qui les ont engendrées sont derrière nous; mais loin de s'en tenir à la vie d'une nation, le sociologue devra comparer entre elles les diverses sociétés et les diverses étapes de leur développement. La méthode comparative: voilà donc l'instrument par excellence de toutes les sciences sociales.

Ainsi la logique développe ses exigences. La notion initiale

(1) Durkheim : *De la méthode dans les sciences*, p. 267.
(2) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, pp. XVIII, XXII.
(3) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, p. 137.

de la réalité des faits sociaux a conduit successivement à l'affirmation de la spécificité de leur nature, de l'irréductibilité de leurs lois, de l'originalité de leur méthode. M. Durkheim avait donc raison de voir dans cet axiome le principe d'où tout part et où tout se ramène.

L'application de cette théorie générale à la morale découle d'elle-même, et avec la même spontanéité. « La sociologie scientifique pose en principe que les faits moraux sont des faits sociaux » : voilà pour leur nature; « on en conclut que la même méthode s'applique aux uns et aux autres » : voici pour les procédés de recherche. A l'ancienne méthode subjective, il faut substituer l'observation positive et conformément aux règles déjà établies. Une œuvre s'impose donc nécessairement : celle de l'organisation scientifique de la morale.

Incomplète, illusoire, contradictoire, est en effet toute tentative qui veut étudier par le dedans les réalités morales ; incomplète, puisqu'elle suppose le postulat anthropocentrique de l'unité de nature et de conscience chez tous les hommes; illusoire, puisqu'elle prend pour homogène une conscience morale produite par la lente accumulation à des âges divers d'obligations hétérogènes; contradictoire, car si nous expliquons volontiers les erreurs morales du passé par les conditions économiques, religieuses, etc., nous nous refusons énergiquement à interpréter les données actuelles par l'état social présent. La réalité morale doit donc s'étudier, elle aussi, du dedans, par des procédés positifs, sans qu'il y ait lieu de reconnaître aucune valeur scientifique aux indications subjectives sur le devoir, le remords, le mérite, etc. Données arbitraires, « prénotions » ici aussi. Si pénible qu'en soit l'aveu, il faut le reconnaître, nous ignorons entièrement leur vraie nature.

Méthode objective donc, mais aussi méthode génétique. Pour rendre compte des sentiments, idées, de la conscience actuelle, il convient de les rattacher aux transformations sociales dont ils dépendent, de découvrir leur forme origi-

(1) Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, p. 288.

nelle, de suivre leurs variations à travers les séries sociales. Une science de la morale, au sens positif, est une histoire de la morale; aussi loin qu'on le pourra, on remontera donc, pour chaque notion morale, dans le passé des civilisations historiques; par extension de la même méthode l'on ira des civilisations classiques à l'étude des sociétés inférieures, et même par delà, si l'on peut, jusqu'à la préhistoire. Expliquer, c'est relier le présent au passé, et les formes compliquées des morales actuelles à leurs éléments plus simples.

L'identification des faits moraux et des faits sociaux est susceptible de prendre maintenant son plein sens. Fausses apparaissent les doctrines qui font des faits sociaux le prolongement des faits moraux. Tout au contraire la moralité descend de la société aux individus; elle est une création sociale; elle résulte de la pression de la collectivité sur les particuliers; elle varie avec les variations sociales, ne commence que lorsque l'individu est en relations avec d'autres êtres semblables à lui. L'homme n'a donc pas de moralité intrinsèque. Sa vie morale n'est qu'un reflet de sa vie sociale. C'est celle-ci qui engendre en lui des devoirs, des sentiments, des pensées en corrélation avec le milieu, l'époque, la civilisation dans lesquels il vit. Impératifs dans leur forme, ces commandements sont tous relatifs dans leur origine. Ils ne surgissent pas en nous, manifestations soudaines d'un absolu; ils se déposent en nous, lentement, fortement, sous la pression extérieure, pression morale, sans doute, mais réelle et coercitive. Leur caractère impératif n'est que la traduction dans la conscience de cette force coercitive.

Cette explication permet enfin, nous assure-t-on, d'expliquer les caractères des notions morales; et d'abord leur variabilité. Il en est des devoirs comme de l'orthographe, le commun des hommes croit qu'elle est régie par des principes; quelques-uns seulement savent qu'elle résulte souvent de caprices. Les devoirs, pris à tort comme immobiles, varient d'une variabilité indéfinie et en pleine concordance avec l'évolution des types sociaux.

Même interprétation pour les caractères d'immanence et de transcendance qui appartiennent au devoir; il est en effet

en nous et il paraît venir de plus haut que nous; il exprime les lois de notre nature et il semble imposé par une autorité supérieure. Or seule la société possède ces qualités contradictoires. Par sa transcendance matérielle, déjà elle déborde l'individu; elle le domine, elle l'écrase. Mais son rayonnement moral est autrement puissant. C'est elle qui a été la grande ouvrière de la civilisation; c'est par elle que nous sommes vraiment hommes; ce qu'il y a de meilleur en nous, nous le lui devons. Source et gardienne de la civilisation, elle nous enveloppe de cette influence bienfaisante. Mais en même temps elle nous pénètre; par l'éducation, l'humanité descend en nous; nous sommes à la lettre un reflet, une parcelle de cette réalité si haute; nous vivons en elle et par elle. Transcendante à nous, la société a le droit de s'imposer à nous, et du dehors; immanente, elle nous communique ces devoirs au dedans comme s'ils sortaient de nous (1). Ainsi s'expliquent et leur caractère d'apparente spontanéité et leur valeur de force impérative.

Et même ces devoirs ainsi présentés revêtent dans leur forme quelque chose de sacré. Par sa toute puissance, par sa continuité à travers les siècles qui lui confie une sorte d'éternité, la société tend à se transformer spontanément à nos yeux; elle s'auréole de majesté, de transcendance; elle se divinise (2). De là le caractère sacré de ses commandements et le respect religieux qu'ils nous inspirent.

Ainsi comprise, la science des mœurs, étudiée sous ce point de vue positif et objectif, permet de constituer la morale en une véritable science, du même type que les autres; et cette science nouvelle se rattache à la sociologie dont elle est une branche. A son tour, cette interprétation sociale rend compte des caractères que prend en notre conscience, sous forme de morale, cette réfraction sociale. Il n'y a plus qu'à prolonger cette observation des lois positives en une pratique, art moral

(1) DURKHEIM : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 293-295. Alcan, 1912.

(2) DURKHEIM : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 593-609.

fondé sur cette connaissance désintéressée, utilisation de ces données objectives au profit de notre action.

Telle est la physionomie de la nouvelle morale. Comme la morale se ramène d'abord, et dans une première étape, aux conditions et aux méthodes de toute science, sa pratique deviendra identique à toute pratique scientifique (1). Comparable à la mécanique et à la médecine, l'art moral emploiera à l'amélioration des mœurs la connaissance des lois sociologiques (2), comme la médecine et la mécanique utilisent la connaissance des lois mathématiques, chimiques, biologiques. Sans méconnaître « l'énormité de la tâche » et notre ignorance à peu près totale de ces lois, sans s'effrayer des résistances prévues de la conscience commune, sans être arrêté par la perspective du désarroi des esprits et des souffrances des âmes dans l'interrègne de la morale (3), aux sociologues s'impose le double effort de travailler à l'organisation scientifique de cette morale nouvelle et à l'avènement de cette pratique rationnelle.

II

Une pensée maîtresse domine, on le voit assez, la morale sociologique; elle commande le choix de la méthode, elle court à travers le système, elle en contient d'avance les conséquences; et cette pensée est celle de l'établissement d'une morale, désormais entièrement indépendante de toute métaphysique.

Mais il importe fort de savoir d'abord ici, comme tant de fois ailleurs, si nous ne serions pas en présence d'un dogmatisme qui se cache ou qui s'ignore. La raison humaine aurait-elle donc résolu l'insoluble problème de se débarrasser de toute anticipation métaphysique? Tant de fois, en ce XIXe siècle surtout, cette libération définitive a été annoncée qui n'était que l'avènement d'un nouveau système métaphysique.

(1) LÉVY-BRUHL: *La morale et la science des mœurs.*
(2) BAYET: *La morale scientifique.* Alcan, 1905.
(3) DURKHEIM : *Règles de la méthode sociologique*, p. 277.

et la vérification nouvelle du vieux mot d'Aristote: « S'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher. » Et comment l'intelligence humaine renoncerait-elle à ce qui est sa loi même, ce besoin de comprendre, d'expliquer, c'est-à-dire de rattacher les parties entre elles et les parties à un tout. Expliquer, c'est lier et de proche en proche jusqu'à la liaison dernière. Expliquer la vie humaine, c'est donc aussi la relier à l'univers et au principe dernier de toute existence.

D'autant qu'à ce doute préalable s'ajoutent bientôt des raisons plus précises. Si l'on renonce du moins en apparence à construire une morale scientifique (1), on entend la remplacer par une science de la morale, science purement et totalement positive, science pleinement d'accord avec les exigences de l'esprit positif. Mais qui donc ignore que le positivisme représente une métaphysique, métaphysique intransigeante et simpliste, un dogmatisme de la raison qui interdit l'exercice normal de la raison. Où donc les exigences logiques et l'esprit systématique apparaissent-ils plus impérieux que dans cette tentative pour embrasser l'univers dans une vue unique, exprimer l'histoire de toutes les civilisations et de toutes les sciences dans une seule loi, enfermer tout le connaissable dans une seule synthèse? Comment ne pas voir qu'il s'agit déjà d'une doctrine unifiée (2).

Et c'est ce despotisme de l'unification, ce besoin maladif et tyrannique d'une science simplifiée jusqu'à l'unité, cette faim et cette soif d'un système universel qui se manifestent dans cette élaboration d'une morale objective. Il s'agit d'obéir à cette exigence du caractère unilinéaire et simpliste de la métaphysique objective.

Essayons de montrer d'abord comment la morale nouvelle, alors qu'elle prétend n'être qu'un simple résumé des données immédiates de l'observation, est en réalité suspendue à toute une série de postulats sociologiques.

Le premier de ces postulats réside dans l'affirmation d'une « nature sociale », analogue à la nature physique. L'étude du

(1) Lévy-Bruhl : *La morale et la science des mœurs.*
(2) Lévy-Bruhl: *De la méthode dans les sciences,* p. 288.

progrès scientifique, dans les diverses branches, nous prouve qu'il a toujours été réalisé par l'extension de l'idée de nature aux divers faits astronomiques, physiques, etc.; et l'on nous demande pourquoi et de quel droit limiter *a priori* sa nouvelle extension. Mais à notre tour de rechercher pourquoi et de quel droit poser cette notion de nature sociale, et son identification avec le monde physique, au seuil de la sociologie. Pourquoi, sinon par cette tendance à l'unification qui ne permet plus de concevoir qu'un seul type de science et par suite qu'une méthode? Donnée *a priori,* on le voit, non « simple résumé de l'observation ».

Aussi bien que veut-on entendre par cette nature sociale? Que les faits sociaux sont naturels, qu'ils sont, dans la permanence de leurs actions, dans la constance de leurs lois, sous la variété infinie des faits, l'expression d'une constance plus profonde? Nous l'accorderons volontiers. Seulement la question s'impose de savoir si cette nature est d'une autre nature que celle du monde physique. A la morale traditionnelle on a reproché vivement d'accepter le postulat anthropocentrique d'une unité de structure mentale pour tous les hommes; et l'on nous propose de remplacer ce postulat par la croyance à l'unité de nature sociale, plus encore à l'unité de toute la nature. Car il en faut venir là. Il n'y a une exigence légitime de la même méthode que s'il y a identité d'objet. Pourquoi vouloir étendre à toutes les disciplines les procédés reconnus efficaces dans un domaine du savoir, sinon parce qu'on sous-entend que la réalité est uniforme?

Aristote dont se réclament MM. Durkheim et Lévy-Bruhl avait une autre compréhension de la complexité des problèmes. Le divers du connaissable exige la diversité des procédés pour l'atteindre. Si la science est une, en tant qu'elle se ramène à une liaison, à une explication par la cause, c'est d'une unité formelle et non pas matérielle: chacune conserve en son domaine la liberté de son allure. S'il existe, comme Comte l'admet, une irréductibilité des types de sciences fondamentales, pourquoi n'y aurait-il pas aussi une irréductibilité des méthodes?

Ainsi par un premier postulat le sociologisme confond la

ressemblance générique des natures avec une identité; les faits physiques et les faits sociaux sont naturels, sans doute, mais suivant leur nature propre. Et voici que l'on commet un second sophisme du même type, *transitus de genere ad genus*, quand de l'existence des lois dans les deux domaines, on conclut à une identité de ces lois et, dans les deux cas, à un déterminisme.

Qu'il y ait des lois sociales, le spiritualiste ne se refusera pas à l'accorder; et précisément parce qu'il admet la réalité métaphysique de la nature humaine, l'identité fondamentale de la « structure mentale ». Il ne s'étonnera donc pas d'apercevoir à travers les âges et sous des cieux différents une analogie frappante entre les institutions sociales, les cérémonies religieuses, les procédés juridiques, les règles matrimoniales, etc. De cette uniformité d'action il découvre la raison dans l'uniformité de la source d'activité; la ressemblance des opérations traduit la ressemblance, la constance de leurs causes profondes. Et le terme de nature exprime dans la langue scolastique ce qui appartient non à l'individu, mais à l'espèce: d'où cet air de famille des tendances naturelles, manifestations de cette parenté, non de la chair et du sang, mais d'une parenté autrement large, d'une fraternité plus réelle qui relie l'individu à l'humanité.

Il peut donc exister, il doit exister, il existe en fait des lois de l'activité humaine dans les diverses applications de son action; et, par suite, il convient de reconnaître la légitimité d'une sociologie économique, juridique, religieuse, résultat de l'observation de ces lois. Mais pourquoi glisser, à la façon des sociologues de l'école de M. Durkheim, de la réalité de ces lois à l'affirmation de leur déterminisme? Ici encore on n'admet qu'un seul type de lois, comme on ne croyait qu'à un seul type de nature (1). Ici encore, par cette interprétation subjective, on dépasse l'expérience, bien plus on la contredit. Car les ressemblances des faits sociaux ne sont pas totales; il y a à la fois du commun et du divers: du commun, qui exprime l'humanité, du divers qui traduit l'individualité de

(1) DURKHEIM : *De la méthode dans les sciences*, p. 260.

l'agent. La rigidité des lois physiques est très significative du déterminisme dans le monde matériel; la constance morale des lois sociales manifeste du même coup l'identité foncière de la nature et la liberté des individus.

Il nous suffira pour faire court de signaler un troisième postulat de la méthode sociologique: celui de la spécificité des faits sociaux.

Cette spécificité découle, on l'a vu pour M. Durkheim, d'une nécessité logique; la sociologie n'existe comme science distincte que s'il y a un objet distinct — et d'une observation: les collectivités agissent, pensent, sentent autrement que les individus qui les composent. D'où la même conclusion: les faits sociaux sont irréductibles aux faits psychologiques.

Sans doute toute science distincte implique un objet propre, non déjà étudié par d'autres disciplines. Mais la scolastique analyse profondément ce concept d'un objet propre: et ce qui est requis, suivant elle, n'est pas l'originalité de l'objet en soi, objet matériel, mais bien celle du point de vue sous lequel cet être est considéré, objet formel; il suffira donc pour légitimer une nouvelle science que celle-ci considère un aspect nouveau de cette réalité. Et la sociologie a droit à l'existence, alors même que les faits sociaux découlent des individus, et sans se confondre avec la psychologie, dès lors qu'elle a pour fonction d'étudier les faits humains, non dans leur source, mais dans leur projection sociale.

L'interprétation de l'observation sur la différence entre faits individuels et faits collectifs, confirmation de cette déduction logique, est aussi d'avance faussée par elle. Nul ne songe à nier la divergence de ces deux ordres de phénomènes. La question est seulement de savoir si cet *autrement* doit s'entendre d'une irréductibilité. Et M. Durkheim écrira bien qu'entre les deux il y a « hétérogénéité à quelque degré » (1); par la suite, il écrira « hétérogénéité » tout court. Le relatif s'est mué en absolu. La psychologie des foules, science naissante qui s'essaie à rendre compte de ces différences par les interactions individuelles, n'a pas sans doute, ni avec

(1) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, p xv.

M. Tarde, ni avec M. Le Bon, Fouillée, Sighele, Wundt, etc..., dissipé toutes les obscurités. Comment décréter d'avance qu'elle n'aboutira pas à la découverte de quelques lois suffisamment explicatives de cette diversité? Méthode peu positive qui refuse de faire confiance aux progrès possibles d'une science d'observation au nom d'une fausse exigence dialectique.

Car c'est bien d'elle que vient tout le mal. Pas de sociologie expliquer un fait social de quelque complexité qu'à la condides faits sociaux. Et entraîné par cette logique sur ce terrain dangereux, M. Durkheim s'est mis en route avec une bravoure déconcertante pour le pays du mystère. Certes, il devra reconnaître que les faits sociaux ont pour nature les faits individuels, mais en même temps il est obligé de maintenir qu'au point d'arrivée leur nature est métamorphosée d'une façon étrange; et il essaiera bien de faire appel aux métaphores les plus curieuses: ces faits, dira-t-il, « s'appellent, se repoussent, se fusionnent, se segmentent, prolifèrent » (1). Ni la multiplicité, ni l'incohérence des images, ne suffisent à projeter quelque lumière sur cette alchimie sociale.

Et pour maintenir cette transformation de l'individuel en social, en évitant de la présenter comme un cas exceptionnel, on généralise. Le fait se tourne en principe, le contingent devient un absolu: « Un tout, écrit-on, est d'une autre nature que ses parties »; ou la variante: « Toute création résulte d'une synthèse » (2).

Mais les exemples fournis pour illustrer ces principes n'apportent guère de preuves susceptibles de les justifier, soit que l'on rapproche la synthèse sociale du composé chimique, ou qu'on le compare à la cellule vivante. Dans le composé chimique par la combinaison a surgi une nature nouvelle, source des nouvelles propriétés du corps; et sans s'en douter, M. Durkheim revient ici à l'affirmation scolastique du changement de nature par le changement de forme substantielle. Encore est-il que le composé, même spécifiquement distinct,

(1) DURKHEIM : *Règles de la méthode sociologique*, p. 128. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 605, 637.

(2) DURKHEIM : *Ibid.*, p. XV et p. 196. — *Ibid.*, p. 605.

fait partie du même règne que les éléments premiers et relève de la même science (1). Conviendrait-il d'accorder plus de valeur au second exemple, à l'exemple favori de l'apparition de la vie dans les cellules par la combinaison d'éléments ou non vivants? Affirmation deux fois déconcertante chez un auteur qui prétend s'en tenir aux faits et qui a tenté de se disculper du reproche de matérialisme (2). Et que faut-il donc pour être un matérialiste authentique? Aussi bien suffira-t-il pour dissiper l'équivoque de rappeler la définition donnée par Renouvier: « On appelle matérialisme toute philosophie qui définit la pensée comme le produit d'une composition dont les éléments n'impliquent point la pensée »; de même est matérialiste tout système qui explique la vie par des éléments non vivants.

Découvrira-t-on plus de positivité, sinon plus de lumière, dans la loi qui complète le principe: l'association ne serait pas un principe infécond, mais une source nouvelle d'activité. Encore une entité que cette cause toute mystérieuse dont on ne sait ni ce qu'elle est, ni comment elle agit, ni où elle s'exerce; non pas en nous, puisqu'il n'existe dans les individus, suivant le système, que des représentations sans sujet psychique permanent, ce qui serait retourner au substantialisme; ni hors de nous (3). Où donc serait située cette région transcendante, lieu des synthèses sociales, comme pour Malebranche, il y a lieu des esprits?

Partie de l'affirmation du réalisme social, la sociologie de M. Durkheim et de son école en dégage progressivement les conséquences extrêmes. Les représentations collectives naissent des représentations individuelles, mais en sont spécifiquement distinctes : le psychique devient, par une transmutation magique, du social. Il n'y aura plus qu'à élargir encore cette notion de la société créatrice. Et par un enrichissement continu, à mesure que le système se déve-

(1) Deplage : *Le conflit de la morale et de la sociologie* (2e éd., 1912).

(2) Durkheim : *De la méthode dans les sciences*, p. 267.

(3) Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 605, 620, 637.

loppe, cette société dont on parle maintenant comme d'un Etre unique, sera la source universelle de tout le psychique, du fait moral, du fait religieux, du fait mental, de toute la connaissance : la morale vient de la société ; la religion résulte de la société ; la pensée descend de la société (1). Les individus n'expliquent pas l'humanité ; mais à la lettre, en un sens plus total que chez Comte, c'est l'Humanité qui explique tout l'homme.

Ainsi ce système se posait comme indépendant de toute métaphysique (2) ; il ne voulait que d'une méthode exclusivement positive et objective ; et sa règle fondamentale était d'écarter les « prénotions ». En réalité, n'avions-nous pas raison d'écrire qu'il suspend la morale à toute chaîne de postulats sociologiques ?

III

Tournons-nous maintenant vers l'application de cette méthode aux réalités morales, pour en signaler les multiples difficultés.

Méthode étrange d'abord. L'on dirait vraiment que nos sociologues soutiennent une gageure. Avec une complaisance manifeste ils reconnaissent que cette nouvelle conception de la morale est « insolite », qu'elle éveille chez tous une « défiance instinctive », qu'elle implique une attitude révolu-

(1) Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 616, 627.

(2) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, pp. 172, 174. — Cette méthode, dit-il, serait « indépendante de toute philosophie » ; ni « individualiste », ni « communiste », pas même exclusive de la liberté ; il se défend d'opposer « une doctrine à d'autres doctrines », demandant seulement que l'on accorde que « le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux ». On voit bien qu'en fait il s'agit d'une doctrine métaphysique, déterministe, antiindividualiste. — Sur la persistance de la même illusion ou de la même contradiction : Cf. *De la méthode dans les sciences*, p. 284, et la prétendue exigence d'une méthode impersonnelle, purement objective au seuil de la morale.

tionnaire et produit en ce domaine de choses sacrées l'impression d'une profanation sacrilège (1). En même temps on avoue que l'ancienne morale introspective « n'a jamais choqué personne », « universellement acceptée qu'elle était par la conscience commune » (2). Qu'importe cette ancienneté. Nous avons changé tout cela, comme dit le héros de Molière. En d'autres termes, avant nous toute l'humanité s'est trompée, d'une erreur perpétuelle, universelle et invisible. Tous ces yeux ont été victimes d'un même mirage; toutes ces consciences ont vécu dans la même illusion. Voici maintenant, grâce à l'esprit positif, la morale libératrice...

Eh quoi, en un point vital, mieux, sur l'unique nécessaire en effet, sur les conditions et l'orientation de sa vie morale, l'humanité aurait été aveugle, s'avançant à travers les siècles, les yeux éteints devant les lumières qui devaient éclairer sa marche. Que le sens commun ait souscrit pendant longtemps à des erreurs astronomiques, physiques, biologiques, soit (3). Mais le paysan des campagnes romaines voyait sa moisson mûrir aux caresses du soleil, même s'il croyait encore au mouvement géocentrique de ce soleil; il arrosait ses cultures, même quand il ignorait, avant Torricelli, les lois de la pression atmosphérique, en s'en tenant à l'explication, s'il en cherchait une, de l'horreur de la nature pour le vide; sous cette ardeur du soleil et dans cette activité du travail, son sang, en une course rapide, vivifiait tout son être, même quand il ne savait rien, de cette double circulation. Son ignorance ne changeait rien à la réalité des choses. Le sens commun pouvait ignorer; car ces connaissances n'étaient point des nécessités vitales.

Tout autre en vérité est la situation, s'il s'agit des lois de la conduite humaine. Ici plus de distinction de savants et d'ignorants; ici plus de surhomme. En tous les êtres existe une même participation de l'humanité; ils communient par leur nature; aussi sur tout ce qui est indispensable à l'homme,

(1) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, p. 46.

(2) Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, pp. 288, 296.

(3) Lévy-Bruhl : *Ibid.*

à l'exercice de sa raison, il y aura égalité de lumières, comme il y a fraternité complète pour les lois de la circulation du sang. Tous ont le devoir de vivre en hommes, tous en ont la possibilité, grâce aux lumières de la raison naturelle.

Et voilà pourquoi une aristocratie de l'esprit, en ces nécessités primordiales, est insupportable. Pour quiconque réfléchit, cette revendication hautaine de la morale sociologique en faveur de sa nouveauté, ce mépris du sens commun (1), implique une présomption accablante de l'erreur de cette doctrine autant que de son outrecuidance.

Méthode impossible aussi! L'on nous demande d'écarter les « prénotions » c'est-à-dire de reconnaître que nous ignorons tout des réalités morales et sociales, et que vis-à-vis d'elles « nous avons une mentalité de primitifs » (2). Au seuil de la science nouvelle, il faudrait imiter le doute méthodique du savant, quand il aborde les problèmes de la cristallographie ou de la mécanique. Et comment faire pour arracher de la conscience ces affirmations impérieuses sur la responsabilité, le mérite, le devoir, etc. Demandez à la mère d'oublier par méthode cet amour pour son fils dont elle sent les élans dans son cœur. A cet homme à la nature foncièrement droite dites qu'il ne sait pas pourquoi le vol est défendu, le parricide condamné, l'inceste et l'infanticide abhorrés. Pour pratiquer cette méthode de doute il faudrait abdiquer sa raison. Est-ce là le sacrifice héroïque que les sociologues prétendent exiger de nous et au nom même de la science, au seuil de la morale nouvelle?

Aussi bien cette mutilation de l'être humain serait impossible. Pour avoir renoncé aux clartés de la conscience, les lois sociales vues du dehors, la punition, l'interdiction du vol, du parricide, demeureraient inintelligibles; tout autant pour les rites mortuaires, les cérémonies nuptiales, la répression juridique. Pour deviner ce qui se cache sous la contraction

(1) DURKHEIM : *Règles de la méthode sociologique*, pp. 20, 23, 40. — *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1906, p. 118. — *De la méthode dans les sciences*, p. 284.

(2) DURKHEIM : *De la méthode dans les sciences*, p. 248. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 37.

des muscles dans une larme ou un sourire, la psychologie la plus objective est obligée de recourir à l'expérience interne. Seule, l'observation la plus attentive est impuissante à découvrir sous les rites superficiels les élans de l'âme, les supplications, les angoisses qu'ils traduisent. Les lois sociales empruntent toute leur intelligibilité aux lois de la conscience morale.

Méthode antiscientifique enfin. On l'a vu, le vice permanent de toute l'argumentation sociologique réside dans ce passage incessant de ce qui *est* en sciences physiques à ce qui *doit être* en sciences morales (1) : perpétuel raisonnement par fausse analogie. Mais la méthode des sciences physiques ne consiste pas à prendre d'abord le composé pour une donnée indécomposable. Ni pour la physique la lumière n'est acceptée ainsi à titre de donnée, ni davantage pour la chimie, l'air, l'eau, etc. Pourquoi donc tenir la conscience sociale pour la réalité première, indécomposable? Pourquoi ne pas tenter par analyse de la résoudre en ses éléments primitifs? Mais ce serait retourner à l'individu, à l'interprétation finaliste et psychologique; et par définition, par définition apriorique, nos sociologues se sont interdit ce recours.

Une seule voie reste donc ouverte: expliquer les faits sociaux par les états sociaux antérieurs. Mais cette recherche devra se poursuivre de siècle en siècle, à travers les âges par une régression indéfinie. N'en fait-on pas l'aveu. « On ne peut sans un objet distinct; par d'objet distinct sans la spécificité tion d'en suivre le développement intégral à travers les sociétés » (2). Et comme tout fait social résulte d'un consensus, d'un entrecroisement de fonctions, ce sont les diverses séries qu'il faudra étudier et totalement (3). Car ici aussi, et suivant le sens nouveau de l'école sociologique, tout tient à tout: d'où la nécessité d'une science exhaustive de toutes les séries sociales pour comprendre le moindre fait.

(1) Baylac : *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1903, pp. 246, 248. « *La morale et la science sociale* ».

(2) Durkheim : *De la méthode dans les sciences*, p. 278, 280.

(3) Lévy-Bruhl : *La morale et la science des mœurs*, pp. 125, 126, 157.

Et encore ce long voyage à travers les civilisations sera sans résultat définitif, eût-on remonté, et au prix de quelles difficultés, jusqu'à la société égyptienne ou à la période assyro-babylonienne. Car « les civilisations les plus anciennes que nous connaissons sont déjà fort compliquées et probablement très vieilles », et par suite aussi très éloignées de l'état pur ou état primitif (1). Aux sociologues, juifs errants de la science nouvelle, de recommencer leur course.

Heureusement, nous dit-on, les sociétés inférieures apportent de précieux témoignages; elles offrent, à l'état réduit et simplifié, les humbles débuts des institutions juridiques, religieuses, économiques, politiques. Non pas que nous puissions les surprendre dans leur pureté originelle; mais comme le naturaliste reconstitue le type primitif d'après quelques ossements, la sociologie remonte d'un bond, par induction rapide, des sociétés inférieures à la préhistoire (2).

De là la passion avec laquelle, depuis quarante ans, on étudie les peuples sauvages et les sociétés inférieures assimilées *a priori* aux sociétés primitives; de là aussi la prédilection marquée par nos sociologues actuels pour ces travaux. Aux sociétés inférieures M. Lévy-Bruhl demandera de nous expliquer l'origine sociale des fonctions logiques de la pensée et des catégories (3). A son tour M. Durkheim interrogera

(1) Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 100 et *Revue de Philosophie*, 1909, p. 1.

(2) Ceci est encore l'application d'un *a priorisme* : admettre par hypothèse que le processus de développement des sociétés s'effectue d'après les mêmes lois, retrouver ces stades intermédiaires que les religions et les faits sociaux « ont dû traverser ». — Comparer la déclaration explicite dans l'étude sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, elle est valable universellement. » — Dès lors « le plus récent ne peut être que du plus simple évolué », et le plus ancien, le plus primitif, par suite le plus près du social, non de l'individuel, l'individuel se confondant avec le type générique. Toute la doctrine est déjà indiquée dans *La division du travail sociologique*, c. (v, p. 142: Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblance entre les individus. On voit que les ressemblances sont devenues par la suite identité, grossissement progressif du système.

(3) Lévy-Bruhl : *Les fonctions mentales dans les sociétés infé-*

longuement les sociétés australiennes et leur totémisme pour y découvrir l'origine et la vraie nature des faits religieux; d'autres procéderont de même pour les rites matrimoniaux, le pouvoir paternel, etc.

Telle est la méthode, et telles aussi les conclusions que l'on entend nous imposer au nom de l'esprit positif et des exigences de la vraie science. Et comment cette méthode pourrait-elle vraiment réclamer le titre de scientifique, toute pénétrée et dominée qu'elle est par des hypothèses, des interprétations objectives de faits lointains et toute une théorie évolutionniste de l'origine des êtres, de leur succession (1). Interprétations fantaisistes, oui; non, science objective réelle. Le présent est jugé trop souple, d'une simplicité et d'une clarté artificielles; et c'est pourquoi l'on remonte dans la nuit de la préhistoire. On se refuse à écouter les protestations de la conscience à propos du parricide, de l'inceste, de l'infanticide; et l'on cherche les origines de la réprobation de la conscience dans les institutions lointaines du totémisme.

Qu'un tel procédé soit l'expression de la méthode scientifique, non, mille fois non. La science n'a jamais consisté à interpréter le réel par l'imaginaire, l'immédiat par le lointain, le mieux connu par le moins connu, sinon par l'inconnu, enfin ce que la conscience morale révèle en chacun de nous avec une indiscutable clarté par les brumes de la préhistoire.

Nous étonnerons-nous donc qu'après avoir défini théoriquement une telle méthode, on l'abandonne en fait dans la pratique? Ou plutôt ne faudra-t-il pas voir là une protestation de la raison en face de cette méconnaissance de ses droits essentiels et sa logique naturelle?

rieures. Alcan, 1910; en particulier, chap. II, sur « La loi de participation ».

(1) Plusieurs exemples: La forme religieuse primitive doit être la plus simple; la religion du totémisme paraît la plus simple; le totémisme doit être une religion sociale; l'origine de cette religion sociale doit correspondre aux alternances de la vie individuelle et de la vie sociale; donc toute religion, les mêmes effets découlant de la même cause, doit avoir une origine sociale : d'où nécessité d'une interprétation sociologique.

Tout le système de M. Durkheim a tendu, on le sait, à exclure l'explication finaliste et psychologique du fait moral, en jetant le discrédit sur la méthode introspective. Au début, c'est bien du dehors et exclusivement du dehors qu'il fallait observer le fait: et ainsi aperçu sa caractéristique paraissait être la contrainte, contrainte morale, soit: d'où l'expression si souvent répétée de pression sociale. Mais cette notion de la contrainte, à laquelle M. Lévy-Bruhl demeure fidèle, disparaît progressivement chez M. Durkheim à mesure que le système évolue; elle en vient à s'identifier avec l'obligation. Ainsi s'affirme le souci de découvrir la différence « intrinsèque » qui sépare les règles morales des autres; aux doctrines utilitaires on reproche de méconnaître entièrement la vraie nature du devoir; et l'on déclarera que cette notion du devoir, ainsi obtenue par l'analyse empirique est en réalité très proche de celle de Kant (1). Tout récemment M. Durkheim protestait à nouveau contre cette interprétation inexacte de sa pensée qui tendrait à placer dans la contrainte physique tout l'essentiel de la vie sociale. « En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui lui est tout idéal: c'est l'autorité morale. » (2).

Ne discutons pas sur ce rapprochement inattendu entre la notion sociologique du devoir et la doctrine de Kant. Nous aimons mieux retenir l'aveu significatif sur l'erreur grossière des systèmes utilitaires. Mais le devoir « fait intérieur », comment le saisir, sinon par la psychologie; et l'obligation, comment la sentir, sinon par le dedans?

Voici qui est plus net encore. A cette obligation descendue de la société dans l'individu, on ajoute un second caractère, tout aussi essentiel, la désirabilité (3) : Envisagé sous cet aspect, le devoir, reconnaît-on, répond toujours à quelque aspiration profonde de notre nature; il se trouve en harmonie avec un désir de l'être; et il n'y a jamais eu en fait, ajoute-

(1) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, pp. 119, 124.

(2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 298.

(3) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, pp. 122, 123.

t-on, d'acte moral qui n'impliquât cette correspondance intérieure. Par ce complément ou plutôt par ce correctif, on s'efforce de dissimuler ce qu'il y a d'irrationnel et d'arbitraire dans cette soumission passive de l'individu à l'égard de commandements tout extérieurs; en face de l'autorité sociale, on essaie de sauvegarder l'autonomie de la conscience, si chère au rationalisme contemporain.

Comment ne pas reconnaître dans cette analyse de la désidérabilité un résultat de la méthode introspective? Ces élans de l'âme vers le bien, comment les surprendre, sinon en se penchant sur sa conscience? Et ce retour à la psychologie s'accompagne, comme il fallait s'y attendre, d'un réveil du finalisme. Car ce bien n'est souhaité si ardemment par l'homme que parce qu'il l'aperçoit comme son bien. « Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas bonne, qui ne touche pas notre sensibilité, est psychologiquement impossible ». Dans cette méthode qui se pique de pure objectivité nous voilà en pleine interprétation finaliste. Et sommes-nous sur ce point bien éloignés de la doctrine aristotélicienne et thomiste?

D'autant que M. Durkheim maintiendra énergiquement la coexistence et l'irréductibilité de ces deux caractères. Dériver du désirable l'obligation serait trop manifestement renoncer à l'origine sociale du devoir: ce qui entrainerait la faillite du sociologisme. Sans souci de la contradiction et de l'étrangeté de ce dualisme, par un prétendu respect de la complexité du réel qui dissimule mal l'embarras de l'auteur, celui-ci soutiendra la perpétuelle coexistence de ce parallélisme dans tout fait moral: « Puisque à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours ces deux caractéristiques coexistantes, il n'y a aucune raison d'admettre entre elles un ordre, même logique. »

Mais la logique ne permettra pas de maintenir cet équilibre entre les deux éléments. Tantôt on insistera sur la grandeur des bienfaits venus de la société, pour éveiller le désir de se conformer à ses ordres, et c'est l'appel à l'utilitarisme (1). Tantôt on s'efforcera de faire sentir cette transcen-

(1) Durkheim : *Bulletin de la Société française de Philosophie,*

dance sociale, et le devoir apparaît alors avant tout comme un commandement divin (1). Tour à tour l'un ou l'autre de ces points de vue sera mis au premier plan, sans que M. Durkheim puisse définitivement s'y fixer. Equilibre instable en vérité que celui de ces deux éléments, irréductibles et parallèles. Et comment savoir d'ailleurs que si haut que l'on remonte dans l'histoire ces deux faits existent, sinon par la résurrection de la croyance à l'unité de l'esprit humain, à « l'unité de structure mentale », postulat anthropocentrique dont on avait si bruyamment dénoncé l'illusion.

Ainsi une brèche a été faite dans les remparts de l'édifice sociologique; et grâce à l'introduction de l'idée de désidérable, toute la méthode psychologique s'est introduite à nouveau dans cette méthodologie sociologique dont nous avons vu les postulats, les difficultés et les contradictions.

IV

Il est temps maintenant d'aborder, après la discussion de la méthode, l'examen de la doctrine. En fait, entre les deux, cette séparation n'existe pas. Se décider par principe à n'étudier les réalités morales que du dehors, c'est s'obliger aussi par avance à ne les expliquer que par le dehors. Méthode et doctrine se compénètrent et se conditionnent.

On aurait donc le droit d'écarter, en raison de ce vice de forme, la solution sociologique. Mais il est nécessaire, pour la pleine satisfaction de l'esprit, d'examiner d'un peu près les preuves apportées en faveur de l'origine sociale de la morale.

La première de ces preuves, celle sur laquelle on revient avec plus de complaisance, tient au caractère essentiel du fait moral. Fait social, la morale conserve ce caractère commun à tous les faits sociaux, qu'il s'agisse de type d'archi-

p. 115. « On montrera que la Société est bonne et désirable pour l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle et qui ne peut la vivre sans se créer. »

(1) Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 595, 600.

tecture, de monnaies, de formes du langage ou plus simplement de la mode, celui d'une influence contraignante exercée du dehors: les devoirs sont reçus en nous, non pas créés par nous. Or, cette autorité qui nous les impose, où donc la chercher? Chez d'autres êtres semblables à moi? Mais cette égalité de nature ne leur permet pas de posséder sur moi une autorité de ce genre, une autorité de transcendance. De quelle source mystérieuse sortent-ils donc? « Or, dans le monde de l'expérience » je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale plus riche, plus complète que la nôtre, c'est la collectivité. Le devoir ne s'explique donc que par une origine sociale.

L'obligation morale nous vient du dehors; voilà une déclaration que nous sommes heureux d'enregistrer. Nous a-t-on fatigué la tête, durant tout le siècle, par les revendications de l'autonomie? Le philosophe s'enfermait en lui-même, et de là il décrétait sa propre souveraineté; rien au-dessus de lui. Moi seul, et c'est assez, dirait-il volontiers comme le héros cornélien. La raison voulait bien accepter des devoirs, mais à la condition qu'ils fussent faits pour elle et par elle: obéir, soit, mais s'obéir à soi-même.

La doctrine sociologique a du moins le mérite qu'elle nous délivre de ces prétentions. Le devoir vient de quelque chose qui est hors de nous et supérieur à nous.

Seulement, si elle sent la nécessité de chercher au dehors la source du devoir, elle se refuse énergiquement à lever les yeux vers le ciel. C'est « dans le monde de l'expérience » qu'il faut découvrir l'auteur de la loi morale. L'on comprend tout le sens de cette réserve. La question de l'origine divine de la morale ne se pose pas; car Dieu n'est pas du domaine de l'expérience. Le positivisme a supprimé les ailes qui permettaient à l'esprit de monter vers l'au-delà; et quand on a brisé les ailes à l'oiseau, il ne peut que sautiller sur la terre; et c'est pourquoi on veut bien chercher au dehors l'origine du devoir, mais à la condition de le chercher autour de nous, « dans le monde de l'expérience » (1).

(1) « Nous devons considérer comme un axiome que les forces que traduisent les représentations religieuses sont accessibles à la

Oh! toute-puissance magique des définitions et duperie de l'esprit de système. En abordant la solution du problème moral, la solution était déjà trouvée. L'individu écarté — et Dieu aussi — il ne restait que la société.

En réalité, le prisonnier de la caverne de Platon était moins à plaindre que le positiviste moderne. S'il ne voyait pas les réalités, et s'il n'avait pas la joie de contempler le soleil, du moins en pouvait-il apercevoir le reflet sur le mur. Et l'aveugle a aussi un horizon moins étroit; car s'il ne voit pas la lumière, il sait qu'elle existe, il la sent, et il l'aime. Le positiviste, lui, nie le soleil intelligible, car il n'est pas du domaine de l'expérience.

Mais si le soleil est trop grand pour être enfermé dans notre regard et trop haut pour être atteint par notre main, en suivant le rayon qui de lui vient jusqu'à nous, à travers les espaces, il nous est possible de remonter jusqu'à lui. Et si Dieu n'appartient pas par son être au domaine de l'expérience, par ses œuvres innombrables, toute l'expérience, tout le positif, le révèle à notre esprit et à notre cœur. En un sens réel et scientifique, notre expérience psychologique, scientifique, morale et religieuse, prolongée et interprétée par la raison ,nous permet d'atteindre jusqu'à l'Infini.

Dieu ainsi écarté *a priori*, une seule ressource demeure : l'appel à la société. Et encore cette société n'aurait-elle, reconnaît-on, une autorité morale sur nous qu'à une condition: « c'est qu'elle puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent ». En d'autres termes, le devoir, Dieu exclu, *doit* relever de la société; et à son tour cette origine sociale suppose l'hétérogénéité du psychique et du social, de l'individuel et du collectif. En sorte que cette interprétation du fait moral implique déjà toute la métaphysique du positivisme et y surajoute, comme postulat nécessaire, toute la sociologie de M. Durkheim.

Le vice fondamental de cette argumentation, on le retrouve

connaissance expérimentale, car l'objet d'une science ne saurait être en dehors de l'expérience. » Axiome du positivisme, antérieur à toute recherche morale ou religieuse.

dans les autres preuves de la nouvelle doctrine — preuve par la réalité objective des devoirs, antérieurs à l'individu — preuve par l'influence de l'éducation, déposant dans l'âme des jugements éthiques tout faits et créant ainsi la moralité — preuve par l'absence de valeur morale dans les actes strictement individuels. Partout c'est la même exclusive sous-entendue qui oblige à recourir à l'interprétation du fait moral.

Certes avant l'apparition de l'individu, des devoirs, une morale, un milieu social, existent ou préexistent; pour lui, ils représentent des données. Ils ne sont donc point son œuvre personnelle: ce décalogue, inclus dans toute civilisation, et même chez des peuples primitifs, s'il sort de la raison, ne sort par d'abord de sa raison. Qu'en conclure? D'autres philosophes ont mis eux aussi en lumière l'antériorité, l'universalité, la nécessité des vérités intellectuelles et morales: vraies avant moi, vraies après moi, vraies malgré moi. Et ils démontraient que seule une intelligence éternelle, absolue et nécessaire, peut expliquer le caractère de ces vérités. De l'absolu de la conséquence on remontait à l'absolu du principe. On connaissait donc, avant l'école sociologique, cet argument de l'objectivité des valeurs morales. L'originalité, et l'erreur de cette école, consiste à rapporter cet absolu de la conscience à une cause relative, contingente, variable, le milieu, la pression sociale. Comment cette réfraction de la société dans l'individu prendrait-elle cette allure d'absolu et donnerait-elle cette illusion d'impératif catégorique?

Mais l'influence créatrice de l'éducation, ajoute-t-on, n'est-elle pas un fait, en matière morale, aussi bien que pour le langage, la coutume? (1). L'enfant ne ressemble-t-il à ces matelots dont parle Stuart Mill qui s'embarquent sur la mer avec des calculs tout faits? — Certes nul ne songe à nier la bienfaisance de cette formation sociale. A ce petit être la famille et plus tard la société enseignent d'autorité ce qui est bien, ce qui est mal. Mais soutiendra-t-on que parce que la mère guide l'enfant dans ses premiers pas, il n'aurait pu l'apprendre par la suite par ses propres efforts? Seulement il

(1) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, p. 6, 11.

n'y aurait eu et de beaucoup, ni même rapidité ni même sécurité. Même solution contre la thèse traditionnaliste de l'origine de langage (1), et on le sent aussi, de la connaissance de Dieu. La tradition sociale développe les facultés; elle ne les crée pas: elle aide à leur déploiement rapide, à leur perfectionnement; mais elle suppose le pouvoir radical, condition même de son action.

Même solution encore à propos des jugements moraux. Si au début de sa vie intellectuelle, l'enfant reçoit toutes faites les appréciations morales, à titre de données, par la suite il les discutera, les légitimera ou les critiquera devant sa propre raison. L'éducation a devancé, a précisé, cette élaboration personnelle. Pour la société, transmettre les données morales n'est nullement la preuve qu'elle les a créées. Et le fait de l'incessante correction par l'individu de ces appréciations sociales apporte aussi la preuve incessante de leur origine individuelle; formées par lui, elles sont aussi réformées par lui.

Pourtant « on ne contestera pas que jamais la conscience commune n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu » (2). Oui, sans doute. « Ainsi l'individu que je suis, en tant que tel, ne saurait être la fin de la conduite morale » Oui, encore. N'est-ce pas aussi le jugement de la doctrine spiritualiste. Pour elle une action n'a de valeur morale que dans son rapport avec une finalité objective; opposée à elle, elle est déclarée mauvaise; conforme, elle est bonne; étrangère, on la tient pour indifférente. Mais cette finalité ne s'arrête pas à l'homme; elle le relie à une réalité souveraine, terme de son existence parce qu'elle en est le principe. En sorte qu'il est vrai, à la condition de le bien entendre, qu'il n'y a pas de morale exclusivement indi-

(1) On voit que les sociologues de l'école de M. Durkheim insistent sur la ressemblance entre leur doctrine et celle des traditionalistes. Même affirmation de l'origine sociale du langage, de la pensée, de la morale et de la religion.

(2) Même argument dans Reinach : *Culte, mythes et religions*, pp. II, 7.

viduelle. En morale, pour employer le mot de Leibniz, pas plus qu'ailleurs, il n'y a de solipse.

On pourrait relever çà et là, au cours des travaux de MM. Durkheim, Lévy-Bruhl et leurs disciples, d'autres preuves, à leurs propres yeux d'ailleurs moins démonstratives.

Il existe, nous affirme-t-on, une opposition tranchée entre la morale de la conscience commune et celle des consciences individuelles: la première est homogène, c'est-à-dire uniforme pour tous; la seconde implique une infinie diversité, suivant l'âge, le tempérament, le milieu, le sujet; or « cette diversité même des morales individuelles... montre qu'il est impossible de regarder de ce côté, lorsqu'on veut déterminer ce qu'est la morale » (1)... Pour chacune de ces consciences il existe une sorte de daltonisme mental, ou si l'on veut, une réfraction inégale; en descendant du dehors dans l'individu, la morale se particularise. Ainsi l'unité primitive se fragmente en diversité; la diversité, elle, ne saurait produire l'unité. Dans son origine la loi morale relève donc d'une réalité collective (2).

Accepterons-nous cette uniformité de la conscience commune? Contre elle M. Bayet, on le sait, a exercé sa verve intrépide et paradoxale, en s'efforçant de montrer qu'il n'y avait là qu'une métaphore, et combien creuse. Dans la société, en fait, dit-il, il y a la morale catholique, bourgeoise, syndicaliste, anarchiste, toutes distinctes, opposées, contradictoires. Mêmes variations dans les groupes professionnels: la morale de l'officier n'est pas celle du soldat, ni celle du juge celle de l'avocat, ni celle du riche la même que celle du pauvre (3). Et le conflit est tel, selon lui, que si l'on descend dans l'analyse, il n'y a pas, peut-être pas une idée morale un peu précise, commune à tous les groupes. La « conscience commune » ressemble à un de ces arbres, d'apparence vigoureuse, mais qui sonne creux sous le bâton du voyageur.

(1) Durkheim : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, pp. 117, 119.

(2) Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, pp. xxi et xxiii.

(3) Bayet : *L'idée du bien*.

Que ces déformations existent, et nombreuses, on ne le contestera pas; que les divergences s'accusent dans l'interprétation des devoirs généraux et des principes de la morale, suivant la contingence des situations, on ne le méconnaît pas davantage. Seulement il ne faudrait pas perdre de vue qu'il ne s'agit que d'applications et de jugements éloignés dans la science morale: d'où la possibilité d'erreurs, à mesure que les principes entrent en conflit avec des faits de plus en plus compliqués; mais la diversité des applications ne doit pas masquer l'unité profonde des notions premières. Catholique, syndicaliste, anarchiste, reconnaissent également une justice; en fait, ils l'entendent autrement. Aussi bien si le conflit était tel qu'on le décrit, la consistance sociale en serait immédiatement et irrémédiablement compromise.

S'il reste donc vrai que la conscience commune n'est point absolument uniforme, il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'affirmation de la totale diversité des consciences individuelles. Ici aussi, sous la variété des jugements, on retrouve des notions communes, des affirmations identiques. L'amour de l'antithèse a poussé M. Bayet à ce grossissement de traits dans les deux cas; ni il n'existe tant d'unité dans un cas, ni tant d'opposition dans l'autre.

Pourtant, remarque-t-on encore, les types de morale répondent aux types sociaux: c'est bien un fait « incontesté »; cette corrélation constante, n'est-elle pas la preuve que les systèmes moraux n'existent que comme « fonctions » de l'organisation sociale de ces peuples, tiennent à leur structure, se modifient avec elle, et par suite par elle? (1).

Ici encore cette corrélation n'est pas aussi étroite qu'on veut bien le dire: en des sociétés très différentes s'aperçoivent des règles uniformes, et parfois jusqu'aux détails, dans les rites matrimoniaux, les cérémonies funéraires, les institutions juridiques, les codes de divers peuples même primitifs, les données morales, même dans les sociétés inférieures, révélant parfois de surprenantes délicatesses d'âmes; ici encore preuve de la permanence de la nature humaine, à des époques

(1) Durkheim : *Bulletin de la Société française*, 1906, p. 133.

et sous des cieux différents, démonstration sur le vif de cette « unité de structure mentale » et morale. Et la similitude des manifestations sociales n'est pas autre chose que la projection dans la société de jugements et des sentiments identiques dans les individus.

Ainsi aucune des preuves apportées en faveur de l'origine sociale des notions morales ne nous fournit une démonstration véritable du fait de cette origine. Essayons maintenant de prouver que non seulement cette origine sociologique n'est pas réelle, mais encore qu'elle n'est pas possible, impuissante à justifier l'apparition du devoir dans la conscience, plus impuissante encore à sauvegarder sa valeur impérative.

V

Qu'une telle révolution dans une science dont chaque conclusion retentit au plus intime de la vie des âmes éveille les plus vives inquiétudes dans ce qu'on nomme la conscience commune, on le devine sans peine. Cette crise de la science morale ne s'accompagne-t-elle pas nécessairement de la faillite du devoir? Demander à la sociologie objective, à peine esquissée, et d'une telle complexité, de nous fournir dans un lointain inaperçu, les règles directrices de notre action n'équivaut-il pas à ouvrir un interrègne du devoir, et dont il est impossible de fixer la durée?

Devant ces alarmes si vives l'attitude de la sociologie nouvelle se fait conciliante; il s'agit maintenant de rassurer les esprits. A l'en croire, ni la constitution de la science des mœurs, ni l'explication purement sociale des impératifs de la conscience, ni la connaissance historique de leur perpétuelle évolution ne saurait modifier la pratique. Découronné de son absolu par la critique objective, le devoir garderait encore tout son ascendant sur les âmes (1). La morale n'étant pas née de la réflexion philosophique ne serait pas atteinte par elle. Loin d'être révolutionnaire, comme on affecte de le

(1) Lévy-Bruhl : *De la méthode dans les sciences*, pp. 299, 300, 313. — *Revue Philosophique*, 1906, p. 140.

craindre, cette méthode apparaît en fait, dit-on, comme essentiellement conservatrice.

Tout au début du développement de son système, M. Durkheim insistait, on l'a bien vu, sur cette puissance de compression exercée par la société sur l'individu; et sans doute il s'agit bien d'une influence morale, d'un rayonnement d'énergie mentale. Mais, pour être d'ordre mental, cette action ne s'exercerait pas moins d'une façon analogue à une pression mécanique; et ce terme de pression sociale, si familier dans cette doctrine, caractérisait exactement la nature de cette influence. Malgré les adoucissements introduits dans cette idée de contrainte, M. Durkheim retournait bien à sa première interprétation quand il définissait l'ascendant social comme une puissance automatique, suscitant ou inhibant certains actes, abstraction faite de toute considération relative à leurs effets utiles ou nuisibles; le devoir résulterait automatiquement dans la conscience de cette inhibition sociale (1).

Mais précisément plus on insiste sur cette force de compression, plus on rend inexplicable le caractère intérieur du fait moral; plus on met en lumière l'existence de cette coercition, et moins l'obligation peut s'expliquer. Car l'obligation exprime une nécessité tout intérieure; elle apparaît à l'individu du dedans comme la loi légitime et imprescriptible de son action; elle procède d'une clarté qui l'éclaire sur la valeur de ce commandement. Celui-ci sait ce qu'il doit accomplir, mais aussi pourquoi il le doit. Rien d'analogue ici à l'inhibition, au pouvoir automatique, même si ce pouvoir s'exerce « par des voies mentales », et à la façon d'une force morale, puisqu'aussi bien le mode d'action serait le même. Le commandement extérieur, nous dit-on, supprime toute délibération, tirant toute son efficacité de son intensité même. Mais le devoir, lui, s'adresse à l'être rationnel; il doit apparaître comme une lumière avant d'agir comme une force; et sa force est proportionnelle à sa lumière. Plus et mieux je

(1) Durkheim : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, p. 135. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 297.

connais les motifs qui imposent une loi à ma conduite, et plus et mieux j'y acquiesce de l'intérieur, d'un vouloir libre, d'un vouloir humain. Le devoir pourra découler d'une autorité supérieure à moi; mais il me devient intérieur par la critique exercée sur cette autorité. Il ne sort pas de moi, mais il est justifié par moi, voulu par moi, réalisé par moi.

Et c'est pourquoi coercition, même mentale, et obligation morale s'opposent, d'une opposition radicale toujours plus grande, à mesure que la coercition augmente. La doctrine spiritualiste a longuement étudié l'influence de ces contraintes morales et montré comment, même en se courbant sous ce joug, une révolte intérieure persiste, protestation du vaincu devant la force qui l'accable.

Il faut donc convaincre l'individu. Et l'on fera appel dans ce but à une nouvelle démonstration, aux arguments utilitaires, développés par Comte. M. Durkheim insistera longuement sur la « nature de cet ascendant psychique », sur ce « rayonnement d'énergie mentale », émanant de la société. « Pour que le caractère obligatoire des règles sociales soit fondé, il suffit que cette notion d'autorité morale soit fondée.» Et voici qui la fonde: la connaissance des services rendus par la société, et le vif sentiment de tout ce que nous lui devons. L'effort pour obtenir le consentement volontaire de l'individu consiste à lui révéler « les raisons intelligibles de sa subordination » ; et la réflexion sur les bienfaits qui nous viennent d'elle et par elle fera naître « des sentiments d'attachement et de respect ». Et « cette supériorité de la société n'étant pas simplement physique, mais intellectuelle et morale, n'a rien à craindre du libre examen » (1). Bien au contraire la réflexion prolongée n'aurait pas d'autre effet que d'accroître avec la reconnaissance l'inclination à une obéissance plus grande.

Sans doute la pensée des services du passé, les avantages du présent, pourront aviver les sentiments de respect vis-à-vis de la société. Mais d'où sortira le sentiment de l'obligation, le jugement que l'homme *doit*. Un impératif conditionnel s'ex-

(1) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, p. 135.

pliquerait peut-être. Sois social, *si* tu veux manifester ta reconnaissance du passé et profiter des avantages actuels; non: sois social tout court, non le: *il faut,* de l'obligation. La puissance de persuasion deviendra plus forte, plus sollicitante; elle ne se transformera jamais en impératif.

Bien plus, il y a lieu de se demander si l'étude des faits sociaux et de leurs modifications au cours de l'histoire ne feront pas disparaître le prestige et la valeur des devoirs actuels. Car la critique historique, en effet, mettra en relief la relativité de ces devoirs, leur variabilité en fonction de la série des autres faits, les erreurs multiples de la société, dans sa marche vers la civilisation. Et tout cela ne sera-t-il pas fatal au devoir?

« Rien à craindre du libre examen », nous répond-on d'abord. La recherche historique et critique se poursuivra en dehors de la pratique morale. La réflexion n'a pas décrété la morale; elle ne la supprimera pas davantage. Le savant ne nuira pas au citoyen (1).

Cependant cette co-existence, ou plutôt ce dualisme entre la théorie et l'action est manifestement impossible. Le sens critique éveillé par la science des mœurs rendra insoutenable cet acquiescement pratique; dans le passé, l'histoire aura révélé les erreurs de la société, erreurs dont les conséquences se prolongent et pèsent lourdement sur lui. Croira-t-on vraiment relever l'idole à ses yeux en lui disant: « La société n'a pu faire mieux. » Ainsi, à cause de ces erreurs, il faudra que je souffre dans ma vie d'individu, d'époux, de citoyen, en me pliant à des obligations rigoureuses. Obéissez pourtant, me dira-t-on, parce que la société n'a pas pu faire mieux. Et après lui avoir ouvert les yeux sur ce qu'il y a d'artificiel, d'imprévu, de déconcertant, dans l'histoire de la formation des obligations morales, demandez-lui de s'y soumettre quand

(1) Sur ce dualisme singulier et cette contradiction de l'attitude scientifique et de la pratique morale, les déclarations n'offrent pas d'équivoque. On nous dit que la morale existe *vi propriâ* et par suite ne dépend pas de la pensée ou de la critique historique — qu'il n'y aura jamais interrègne de la morale — que la moralité n'est pas intéressée dan le débat.

même d'une soumission aveugle. Et soupçonnez ce qu'il advient de la valeur du devoir.

On s'acharne cependant à nier cette conséquence, tant on voit bien qu'elle condamne la morale sociologique en la conduisant à la faillite du devoir. Il s'agit de soutenir malgré l'évidence que la connaissance de cette relativité morale ne modifiera en rien l'action; d'abord parce que cette variabilité est extrêmement lente, et que du provisoire qui s'étend sur plusieurs générations équivaut à du définitif ensuite, parce que d'autres obligations sont reconnues comme relatives qui gardent pourtant leur valeur: devoirs de politesse, devoirs professionnels, respect des coutumes sociales, de l'orthographe, etc. (1).

Qu'importe la lenteur de ces changements! Ou plutôt le désir ne s'éveillera-t-il pas spontanément d'accélérer cette évolution (2). Du réformiste à l'anarchiste, il n'y a que la différence dans la rapidité de l'opération. Pourquoi ne pas me libérer dès aujourd'hui du mariage indissoluble, des charges de la paternité ou même du fardeau de la vie, si dans deux ou trois siècles, abandon des enfants, union libre, suicide, sont devenus faits normaux? Compter sur la lenteur de la variabilité pour donner à la conscience l'illusion de l'absolu, c'est retourner à l'apologie de l'ignorance.

Pourtant, objecte-t-on, des devoirs sont connus comme variables qui n'en sont pas moins exactement observés. Quels devoirs? Les devoirs de politesse? Mais en quel sens peut-on les appeler des devoirs véritables. S'ils sortent en leur fond d'une exigence essentielle de la charité, leur détermination dépend pour une large part des conventions sociales. Ce sont des usages d'un milieu; ils ne s'imposent que d'une façon conditionnelle; y manquer est commettre non une faute morale, mais une inconvenance. Et quelle différence entre ces prescriptions de l'étiquette et les impératifs de la loi morale!

(1) Lévy-Bruhl : *Revue Philosophique*, 1906.

(2) C'est la thèse soutenue par Bayet, tout progrès étant l'insurrection contre la conscience commune. Pour Durkheim, il existe un perpétuel devenir de la moralité et par suite sans doute des changements rapides.

Et c'est pour cela que la tâche la plus urgente pour M. Durkheim est de fortifier l'autorité morale de la société. A la justification utilitaire on superpose une troisième explication, celle d'un rationalisme mystique; au lieu de l'acceptation résignée, toujours précaire, il faut éveiller la ferveur religieuse dans l'âme du citoyen. Pour fortifier le devoir, il est nécessaire de le présenter comme sacré.

Mais cette divinisation sociale que Comte décrétait à froid, de façon systématique et sans être dupe, elle s'opère pour Durkheim spontanément, avec une force irrésistible. En sorte que la société se transformerait en divinité, en vertu des lois mystérieuses de l'idéation collective. Ainsi s'éveillerait la religion dans l'âme du primitif, ainsi se produirait la distinction du sacré et du profane, répondant à l'opposition de la vie collective et de la vie individuelle. Cette divinisation résulterait d'un « délire » dont le croyant est dupe et dont il ignore le mécanisme mental. Et le volumineux travail de M. Durkheim sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* tend à démontrer que la vie religieuse chez les tribus australiennes où survit le totémisme n'est pas autre chose que la transfiguration de la société, apparaissant comme sacré — et qu'en définitive, par voie d'induction, toute religion n'a pas d'autre origine. Comment s'étonner dès lors que la société, créatrice du divin, confère spontanément quelque chose de ce caractère transcendant et mystique aux devoirs qu'elle nous impose?

Or, sans entrer dans la discussion de toute cette fantaisie d'interprétation à propos des origines du totémisme, de la vie religieuse de ces lointaines tribus, de l'apriorisme formidable qui étend cette explication à toute religion (1), croira-t-on vraiment que l'individu du XXe siècle, initié aux recherches sociologiques sur le devoir sera capable de cette idéalisation spontanée, et de cette « sociolatrie »? La transfigura-

(1) Nous avons essayé à plusieurs reprises de présenter une critique plus détaillée de cette interprétation sociologique de la religion, et plus récemment dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1913 « Chronique philosophique », pp. 778 à 788.

tion sociale lui paraîtra vraiment un « délire », et de ces rêveries mystiques, il fera promptement justice. Et le devoir se dissipera avec l'illusion qui le présente comme sacré.

Ainsi acceptation du devoir par ignorance pratique de sa relativité — justification utilitaire des bienfaits sociaux — transfiguration sociale: aucun de ces trois procédés ne peut fournir le solide point d'appui nécessaire à la vie morale et au respect de l'obligation.

Et voilà sur quoi reposent en définitive les exigences de la morale sociologique. Elle est née d'une protestation contre l'hétéronomie de la science morale à l'égard des autres sciences; et elle aboutit à cette discontinuité de la connaissance et de l'action, de la théorie et de la pratique des règles morales perçues par l'esprit comme relatives et acceptées par la volonté comme un absolu. Et nous voilà de retour, d'une façon tout imprévue, à une sorte de dualisme kantien. Mais ici aussi cette indépendance de la pratique à l'égard de la réflexion critique est inadmissible. Qu'on le veuille ou non, il se produira rapidement, nécessairement, pour le moraliste éclairé par la sociologie nouvelle, un conformisme de la pratique à la théorie, une logique de l'action. Etrange illusion de ces rhéteurs en chambre qui croient pouvoir allier la révolution intellectuelle et le conservatisme social.

GEORGES MICHELET.

LE MAL ET DIEU

L'explication du mal n'est pas une condition préalable pour admettre l'existence de Dieu. C'est l'existence de Dieu, au contraire, qui éclaire la question du mal.

Le mal prouve Dieu. Dieu explique le mal.

Nous parlons ici du mal que constate, et du Dieu que connaît, la raison humaine. Dans l'ordre historiquement voulu par la Providence, l'homme reçoit des biens surnaturels, le mal s'aggrave, et la connaissance que l'homme a de Dieu s'enrichit. Mais le problème théologique du mal ne requiert pas une autre méthode que le problème philosophique.

Ni philosophiquement, ni théologiquement, on ne saurait faire de l'explication du mal le premier stade de la spéculation religieuse. Si la pensée humaine rencontre le mal dès les premiers pas qui la conduisent vers Dieu, et si elle peut s'en faire un échelon pour s'élever vers Lui, ce n'est pas sur cette voie montante qu'elle trouvera l'explication du mal. La place et le rôle du mal n'apparaissent qu'à l'esprit qui, de Dieu d'abord connu et adoré, descend vers la création. Et si, revenu à la création, son point de départ, il n'avait pas, sur la voie descendante, trouvé la solution du problème, il ne saurait, pour cela, douter de la divine réalité rencontrée au point culminant de son itinéraire. Il pourrait se faire qu'à notre intelligence le plan divin, mal compris, ne fournît pas l'explication du mal. Dès lors, accidentellement et humainement, notre seconde affirmation se trouverait fausse. Dieu, pour nous, n'expliquerait pas le mal. Mais cet échec de notre intelligence n'entraînerait pas la faillite de notre vie reli-

gieuse. La première acquisition garderait tout son prix. A supposer que, pour nous, Dieu n'expliquât pas le mal, le mal prouverait encore que Dieu nécessairement existe.

I. — Le mal prouve Dieu

Avant d'établir cette thèse positive: que le mal prouve Dieu, constatons d'abord que le mal ne nie pas l'existence de Dieu. Cette seconde remarque, toute négative, en apparence, suffit pourtant à justifier, si on l'accepte, la méthode ici adoptée. Il s'ensuit, en effet: que l'adhésion à l'existence de Dieu n'est pas subordonnée à l'explication du mal; que le problème du mal pourrait rester en suspens, sans que la divine existence fût elle-même mise en doute; que le mal ne pose donc pas une sorte de question préalable, ou d'énigme impérieuse, dont il faudrait trouver la solution, sous peine d'être arrêté dès le seuil de la spéculation religieuse et dévoré par le monstre impie.

Si le mal heurte notre sensibilité, et même notre conscience, ne disons pas que Dieu nous scandalise. Le mal ne se présente pas comme la négation d'un Etre souverainement bon. Aucun des arguments qui prouvent son existence, n'invoque ou ne suppose l'absence du mal dans le monde. Leur force démonstrative et la conclusion qu'ils entraînent restent donc invulnérables à l'objection du mal.

Quelles que soient les voies qui mènent à Dieu, elles convergent toutes vers Lui, parce que, toutes, elles s'orientent vers une Cause, qui, s'expliquant elle-même, explique tout le reste. Nombreuses sont les preuves de l'existence divine : quelques-unes classiques et plus correctes; d'autres moins précises et moins rigoureuses. Le principe qui justifie d'emblée les premières, parce qu'il y est plus apparent, et qu'il suffit généralement de mieux établir, pour affermir les secondes; le nerf moteur de toutes les preuves de l'existence de Dieu; leur commune vérité: c'est que rien ne serait, si un Premier Etre n'existait pas, qui se suffît à lui-même. Que l'on multiplie indéfiniment, dans le monde, les liens et les combinaisons de solidarité. Qu'on étende à perte de vue le

champ de l'évolution. Qu'on prolonge en amont de toute limite assignable les chaînes des antécédents et des conséquents. Que, pour bannir de la pensée humaine la Divine Réalité, on essaie d'y introduire, tour à tour, une doctrine de déterminisme souverain ou des théories où la contingence déjoue toute prévision. Qu'on essaie d'immobiliser l'être, ou de le dissoudre totalement en devenir. Qu'on fasse de la pensée, moins qu'un phénomène, un épiphénomène de la matière, ou qu'on réduise la matière et l'esprit à l'idée. Qu'on se dise moniste ou pluraliste, panthéiste ou athée. Un fait demeure réfractaire aux manipulations les plus subtiles ou les plus violentes: il existe quelque chose.

Si l'on trouve à ce simple énoncé trop de solidité doctrinale, si l'on estime encore trop catégorique le *cogito* de Descartes, disons: il y a quelque chose, il se passe quelque chose. Si frêle qu'il paraisse, ce fondement porte toute la démonstration de l'existence de Dieu. Plus l'on réduit le monde à une réalité mobile, exiguë et défaillante, moins l'on peut s'y tenir. Au principe de la réalité imparfaite, il faut, pour en expliquer l'origine et la conservation, admettre une réalité qui se suffise. « Et quelque chose étant, il faut que Quelqu'un soit » (V. Hugo.)

Tel est le résumé essentiel de tous les arguments qui démontrent l'existence divine. On a pu dire que, pour prouver Dieu, il suffisait d'invoquer le principe de causalité. Rappelons quelques arguments plus célèbres.

Les changements supposent finalement le moteur immobile.

Les effets et leurs causes immédiates supposent une Première Cause qui est un acte pur.

Le contingent ne s'explique définitivement que par l'action d'un Etre véritablement nécessaire.

Les multiples et inégales perfections manifestées par les êtres qui nous entourent, décèlent une Réalité plénière, qui exclut le plus et le moins, et qui, étant par elle-même toute perfection, est la source des perfections variables, limitées et dépendantes. Les degrés d'être postulent l'Etre, non pas à titre de premier anneau inclus dans la série, mais comme Principe transcendant de la série tout entière.

Avant même de connaître le but de la création, et sans pouvoir se flatter de comprendre l'ensemble du plan, l'esprit découvre dans le monde des signes de finalité. Or, moyens et fins subordonnés, propriétés du règne minéral et du règne végétal ou tendances de la nature purement sensible et de la nature raisonnable, toute aspiration et toute orientation manifestent un Bien suprême que ne commande aucune fin ultérieure, et qui, principe de tout bien, meut tous les êtres par le désir.

Parce que cet Etre Premier se suffit à lui-même, parce qu'il existe nécessairement et en vertu de sa propre nature, parce qu'il est le Principe, la Cause, la Fin; il a, ou plutôt *il est,* éminemment tout ce qu'il donne aux autres et tout ce que l'être peut être: intelligence, volonté, justice, bonté, puissance. Auteur de la réalité même, et non simple metteur en œuvre d'éléments préexistants, il n'a pas produit le monde, il l'a créé, le conserve et le gouverne. C'est Dieu.

Nous venons d'indiquer les « cinq voies » traditionnelles pour monter vers Dieu : la preuve par le mouvement, la preuve par les causes secondes, la preuve par la contingence, la preuve par les degrés d'être, la preuve par l'ordre du monde. L'énumération n'est évidemment ni complète, ni exclusive. Mais elle permet de remarquer d'où vient la nécessité d'admettre l'existence de Dieu, et ce qui fait la commune et indestructible force des multiples arguments: c'est-à-dire, l'insuffisance du monde à s'expliquer lui-même. En dernière analyse, le mouvement ne s'explique pas par le mouvement, les causes subordonnées par d'autres causes dépendantes, la contingence par la contingence. Ce qui passe de la puissance à l'acte manifeste la suprême et permanente intervention de l'Acte Pur. Tel est l'argument. Il invoque bien moins la perfection de l'univers que son imperfection, et, sous quelque forme qu'il se produise, il n'implique jamais l'absence du mal dans le monde. Jamais, alors même qu'il s'appuie sur les perfections ou sur l'ordre du monde. Ce n'est pas, en effet, la perfection comme telle qui requiert une cause, mais la perfection variable, et par conséquent relative, limitée et dépendante. Et si la raison doit admettre une cause finale

transcendante à l'univers, c'est que, dans l'ordre de l'univers, elle ne trouve pas la plénitude, l'unité, la finalité du Bien que rien n'explique et qui explique tout.

Un fait: il y a quelque chose. Un principe: celui de causalité. De là se déduisent et l'existence et, autant que nous pouvons la connaître, la nature de Dieu. Parce que Dieu est Cause première, nous concluons qu'il est Acte pur et réalise sans limite toutes les perfections de l'être: sagesse, bonté, puissance. Ainsi, logiquement, notre admiration pour les attributs divins ne dépend pas de la proportion que notre expérience découvre, dans le monde, entre le bien et le mal. L'argument essentiel qui prouve et manifeste Dieu, c'est que, bon ou mauvais, il y a quelque chose, et qu'il faut en rendre compte. Cet argument ne donne aucune prise, il ne décèle aucune fissure, par où l'objection du mal puisse l'attaquer.

De cette remarque négative et purement défensive, on peut passer à une thèse positive. Non seulement le mal ne nie pas Dieu, mais il le prouve.

Il le prouve, parce qu'il suppose le bien, et que le bien est Dieu ou suppose Dieu. Deux connexions sont donc à établir: d'abord, le rapport du mal au bien; ensuite, le rapport du bien à Dieu.

Premièrement, le mal implique le bien. Le mal n'a ni une réalité positive, ni une causalité propre, ni une genèse directe. Il n'est, il n'agit, il ne s'explique, qu'à la faveur du bien.

D'abord, le mal n'est pas un être, une forme, une essence, une nature. Le mot: être, remarque saint Thomas, s'entend de deux façons: il peut, soit désigner un des dix prédicaments, c'est-à-dire, une substance ou un accident, soit exprimer le lien du sujet et de l'attribut. Le mal est évidemment réel, dans la seconde acception du mot: il y a du mal dans le monde. Mais, dans le premier sens, il faut nier la réalité, et plus exactement la positivité, du mal. Le mal est une « privation », c'est-à-dire, l'absence d'une perfection en un sujet apte à la posséder. Un exemple revient souvent dans la doctrine de saint Thomas sur le mal: la cécité, suppression de la vue en un sujet apte à la posséder. Que la pierre ou la plante soient incapables de voir, personne ne signalera là un défaut véri-

table, un mal proprement dit. Qu'un homme, au contraire, naisse ou devienne aveugle; que ses yeux soient frappés d'un vice constitutionnel ou accidentel; que l'organe même fasse défaut: on parlera de mal et d'infirmité, parce que l'homme est normalement doué de la vision. Le mal n'exprime aucune réalité positive, mais l'absence anormale d'un bien: ainsi l'atteste le langage courant.

La comparaison entre le bien et l'être manifeste la même vérité. Est bien, dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire, est utile, agréable ou honnête, tout ce qui est objet d'appétition. *Bonum est omne id quod est appetibile.* Or, tout être, comme tel, est désirable. Il est désirable, en tout cas, pour lui-même. Toute chose aime son être propre et tend à la perfection qui lui convient. Le mal ne saurait donc signifier quelque chose de positif: être, forme ou nature.

Il est vrai que l'aveugle manque d'une faculté qui convient à sa nature d'homme: dans ce sens, on peut dire que son infirmité est réelle. Il est faux que l'aveugle soit tel en vertu d'une forme ou d'une faculté: dans ce sens, on doit nier que la cécité soit une chose réelle.

Dès lors, si le mal exerce son action dans le monde, s'il détermine ou sollicite les volontés, comme seul l'être positif est capable d'agir et de provoquer l'appétition ou le désir, il faut conclure que le mal agit à la faveur et en vertu d'un bien quelconque. On souhaite la mort pour finir la souffrance, pour atteindre la gloire, pour honorer sa patrie, pour voir Dieu, c'est-à-dire, en vue d'un bien. La mort elle-même n'est pas une cause finale. On ne la désire que grâce au bien, réel ou apparent, sensible ou rationnel, terrestre ou immortel, qui lui prête son attrait et l'enveloppe de son rayonnement. Le mal supose le bien.

On a dit, — ce fut une thèse soutenue: en France par Fontenelle, en Angleterre par Mandeville, — que le mal est souvent un principe incomparable de bien. « Ce que la nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie. » (Fontenelle, *Dialogue des Morts.*) L'auteur de *La Fable des Abeilles* a écrit plus brutalement: « Chaque ordre était ainsi rempli de vices, mais la nation même jouissait d'une

heureuse prospérité... Tel était l'état florissant de ce peuple. Les vices des particuliers contribuaient à la félicité publique... Les fourberies de l'Etat conservaient le tout, quoique chaque citoyen s'en plaignît... Le luxe fastueux occupait des millions de pauvres. La vanité, cette passion si détestée, donnait de l'occupation à un plus grand nombre encore... Le vice produisant la ruse, et la ruse se joignant à l'industrie, on vit peu à peu la ruche abonder de toutes les commodités de la vie. » Mandeville signale lui-même à ses lecteurs, bien qu'il ne semble pas y avoir pris garde pour son propre compte, la greffe bienfaisante d'où naît cette prospérité. Le mal reste toujours tel que le poète définissait — en un symbole, d'ailleurs, plus saisissant que précis — la matière: « arbre noir, fatal fruit ». Ce n'est pas du vice directement, ce n'est même pas de la ruse, en tant qu'elle signifie mensonge, c'est de l'industrie, autrement dit, de l'intelligence et du travail, que vient le progrès de la nation. La causalité efficiente, de même que la causalité finale, demeure l'apanage du bien et de l'être. Si notre regard transporte l'une ou l'autre causalité au sein du mal, c'est par un jeu de mirage. Les eaux fécondantes et les ombrages vivifiants ne sont pas dans ce désert. Mais le mirage lui-même se produirait-il, s'il n'y avait pas plus loin un oasis? Le mal encore suppose le bien. Son apparente causalité, finale ou efficiente, atteste l'intervention d'un principe réel et bon.

De même, le scandale, ce prestige du mal agissant comme une sorte de cause exemplaire, rend hommage à la fécondité du bien. Salutaire ou pestilentielle, l'imitation, si l'on en fait l'analyse, s'explique par le jeu de facultés et d'inclinations qui peuvent être déçues et décevantes, mais qui ne sauraient être trompées ou trompeuses que grâce aux apparences du bien et de l'être, et qui, par conséquent, attestent dans tous les cas que le mal n'est pas une cause exemplaire.

Ainsi dans les conséquences mêmes du mal se révèle l'action du bien.

Elle ne se manifeste pas moins dans ses origines et ses causes. Là encore, il est vrai de dire: « Le mal, ce grand blasphème obscur, au bien s'enlace. » En rigueur, le mal ne

reconnaît aucune cause directe; de même que, par lui-même, il n'agit pas. Cause et effet, si humbles soient-ils, signifient tout d'abord quelque réalité et, par conséquent, quelque bien. Mais indirectement le mal se rapporte à plusieurs causes ; indirectement il suppose même tout le système de la causalité. Il ne se conçoit pas sans le bien, qu'il contredit et qu'il atteste.

Le bien est le sujet et la cause matérielle du mal. Qu'est en effet ce dernier terme, sinon la privation d'une qualité, d'une perfection, ou, en langage plus général et plus technique, d'une forme? *Remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur.* Or, la privation et la forme ont un seul et même sujet, qui est l'être en puissance, c'est-à-dire, l'être perfectible, l'être capable de progrès et de déchéance, l'être dont l'actuation est limitée, successive et variable. Mais, si défaillant que soit un tel être, il implique encore la bonté, il l'implique dans la mesure même où il représente, attend et promet la réalité. *Sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia.* Ainsi le sujet du mal est le bien. *Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.* Ce sujet sera la matière inorganique ou vivante, la matière végétale ou animale, la matière première ou seconde, la matière entendue au sens habituel du mot, ou bien prise comme synonyme de tout être, même spirituel, susceptible de progrès et d' « information » ultérieure. Dans tous les cas, un tel sujet méritera l'épithète de bon, par le fait même qu'il tend, d'un « appétit naturel », à quelque réalité qui le détermine et l'achève. Par le fait même que le mal implique rapport à un sujet, ou, — dans le sens le plus général du mot, — à une cause matérielle, il s'attache au bien et s'y appuie, comme une plante lépreuse et parasite. *Omne malum est in aliquo bono fundatum.* Contre cette relation du mal au bien, s'élève une objection qui naît d'une équivoque facile à dissiper, mais que l'exemple de saint Thomas nous invite pourtant à examiner. Il semble donc contradictoire que le mal réside dans le bien, ces deux termes s'excluant mutuellement: telle est l'objection. La solution apparaît, dès là qu'on observe que, dans la réalité, il ne s'agit pas du mal et du bien en général, termes abstraits, mais de biens et de maux. Le bien et le mal,

pris dans leur généralité, s'opposent l'un à l'autre et se nient mutuellement. Mais tel mal, exclusif de tel bien, peut résider en tel autre bien. La cécité, exclusive de la vue, n'a pas pour sujet la vue elle-même. Le sujet qu'elle affecte et afflige est l'animal, normalement destiné à voir. *Non est igitur in visu, sicut in subjecto, sed in animali.* Ainsi encore l'on trouve le mal moral, non pas dans le bien moral qui lui est opposé, mais dans un bien naturel. Le péché, qui exclut l'intention vertueuse: bien moral, réside dans la volonté: bien naturel. *Malum moris est in bono naturae.* C'est que le mal, ce corrosif du bien, ne détruit pas tout bien. Si loin et si profondément que parvienne son action dissolvante, elle ne saurait entamer la cause matérielle, le sujet, de ses ravages. Que ce bien fondamental disparaisse: le mal disparaît du même coup. Sans un organisme animal, pas de cécité; pas de péché sans créature raisonnable. *Oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.*

Dans un sens qu'il faudra délimiter, le mal suppose aussi le bien, comme cause efficiente. Qu'est-ce, en effet, que le mal, sinon la privation d'un bien qu'une chose doit naturellement posséder? Or, une chose ne peut déchoir de sa condition propre, et perdre ainsi un apanage qui lui est naturel, sans l'intervention d'une cause qui modifie et trouble ses conditions d'existence. *Quidquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa.*

En un mot, le caractère désordonné du mal ne peut s'expliquer sans l'action d'une cause perturbatrice. Parce qu'il est, nous l'avons vu, inhérent dans un sujet, il requiert encore une cause, laquelle se trouvera soit dans les principes constitutifs du sujet lui-même, soit en d'autres êtres. D'un troisième point de vue, une telle cause apparaît nécessaire. L'être susceptible de revêtir deux dispositions contraires, deux états opposés, est, à l'égard de ces deux déterminations, en puissance, — terme qui implique, tout à la fois, aptitude et indifférence. Or, nul être ne peut se donner à lui-même une disposition qu'il n'a pas. *Nulla potentia facit se esse in actu.* Une cause distincte de lui doit intervenir. L'être faillible et défec-

tible est dans l'état que nous venons de décrire, capable de progresser et sujet à déchoir. Il faut donc que ses facultés, précisément parce que ce sont des facultés, c'est-à-dire, si actives qu'elles soient, des puissances, reçoivent, pour entrer en jeu, une stimulation. Si la volonté humaine ne peut, sans l'appoint d'une cause extérieure, produire un acte vertueux; elle ne saurait non plus pécher, sans l'intervention d'un objet qui la tente. Enfin, tout mal est la conséquence, plus ou moins éloignée, d'un bien ; un être n'est pas détruit, sans qu'un autre ait été produit. Or, sauf le Bien suprême, tout bien postule une cause. Indirectement donc, mais néanmoins nécessairement, une cause doit expliquer le mal.

Autant il importe de remarquer que le mal dépend de quelque cause efficiente; autant il faut se rendre compte que la genèse du mal et celle du bien diffèrent, et que, dans le premier cas, il s'agit d'une causalité indirecte et accidentelle. On verra, en même temps, que cette cause indirecte du mal n'est autre que le bien. Deux vérités ici se complètent mutuellement et s'expliquent l'une l'autre. D'abord, la cause du mal ne saurait être le mal lui-même. Lorsque, plus haut, nous avons observé que du mal le bien ne saurait provenir, et que le mal ne semblait efficace qu'à la faveur et en vertu du bien; c'est pour des raisons générales, valables à l'égal des mauvais comme des bons effets, qu'il nous est apparu dépourvu d'activité propre. Ce qui est défaut, ne saurait être cause. *Quod non est, nullius est causa.* Ce qui est incapable de produire le bien directement, — et c'est évidemment le cas du mal, — ne saurait être véritablement cause; car tout être agissant agit pour un bien, *omne agens intendit bonum.* Il faut donc que le mal reconnaisse le bien comme sa cause. *Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.* Mais, d'autre part, un terme ne peut, de lui-même et par son mouvement propre et naturel, produire le terme opposé. Le bien, qui est la cause du mal, ne peut en être que la cause accidentelle. Le défaut, ou l'accident, quand il s'agit des choses naturelles, provient tantôt de l'agent et tantôt de l'effet. Il est imputable à l'agent, quand celui-ci n'a pas toute la vertu nécessaire. Ainsi, lorsque, les organes de la digestion man-

quant de leur vigueur normale, les aliments sont imparfaitement et péniblement digérés, le défaut est dans la cause; mais il y est accidentellement, car ce n'est pas à titre de cause, qu'elle en est atteinte, et ce n'est parce qu'elle en est atteinte, qu'elle est active. On exprime parfois cette vérité obvie dans cette maxime : *Malum non habet causam efficientem, sed deficientem.* L'explication du mal n'est pas notablement différente, lorsque le défaut est inhérent à l'instrument ou à toute autre chose dont l'agent a besoin pour réaliser son action. Que la claudication tienne à une déviation de la jambe, ou à une lésion du système nerveux, ou à la fatigue: on dira toujours que le mal provient d'un défaut ou d'une infirmité dans l'agent.

La cause accidentelle du mal réside dans l'effet, tout en restant bonne par elle-même, lorsque soit la matière de l'effet, soit sa forme, sont principe ou occasion du mal. Celui-ci vient de la matière, lorsqu'elle est insuffisamment disposée. Ainsi une organisation vicieuse de la matière explique la genèse des monstres. Le désordre est ici tellement inséparable de l'ordre, le mal dérive si régulièrement, quoique indirectement, du bien, que toute une science s'occupe du problème: la *tératologie.* Rien n'échappe à la vertu du bien. Jamais le dernier mot n'est au mal. *Quantumcumque multiplacatur malum, nunquam potest totum bonum consumere.* Le mal suit accidentellement l'apparition d'une forme, lorsque celle-ci ne peut se réaliser sans supplanter une autre forme; — et il en va toujours ainsi, sauf dans le cas de la création, où tout est nouveau: forme et matière. Le mal est accidentellement produit, disons-nous. De fait, l'action est dirigée vers quelque chose de positif; l'effet voulu, c'est la matière affectée d'une autre détermination. La destruction que ce changement implique n'est pas un mal pour lui. Elle atteint, par conséquence ou ricochet, un autre terme. Ainsi, dans le monde physique et naturel, le mal s'explique par le bien. Du premier terme au second, la dépendance est indirecte mais nécessaire. Le mal suppose le bien.

Un rapport analogue explique la genèse du mal moral. Ici encore deux vérités s'enchaînent l'une à l'autre. *Malum non*

causatur nisi a bono. Malum a bono non causatur nisi per accidens. D'où vient, en effet, le péché? De la tentation. Or, comme le répètent les maîtres de la vie spirituelle, la tentation elle-même n'est pas un péché, la tentation n'entraîne pas fatalement au péché. Un bien sensible est vivement présenté à l'imagination, et, bien que par lui-même ordonné à l'appétit sensible ou animal, sollicite indirectement l'appétit rationnel et volontaire. Ou encore, précipitée en ses raisonnements et ses conclusions, la raison propose à la volonté un bien qui, pour être d'ordre rationnel, n'est pas cependant, dans les circonstances et sous cette forme, un véritable bien. Telle est la tentation. Tel est le principe du péché. Que l'on reprenne et que l'on poursuive l'analyse de la tentation, on verra toujours plus nettement qu'elle met en jeu des facultés de valeur inégale, des objets de dignité variable, des représentations plus ou moins importantes, mais toujours des biens d'ordre naturel, dont le groupement et dont la résultante peuvent produire le mal moral, mais au sein desquels l'anarchie est d'autant moins essentielle, d'autant plus accidentelle, qu'elle n'y est véritablement introduite que par la liberté. Reste à savoir si la liberté est un mal, ou si, étant un bien, elle produit nécessairement le mal. A moins d'oser répondre affirmativement à ces deux questions, il faut convenir qu'ici encore le mal n'a pas de cause essentielle et directe, mais que, dans la mesure et dans le sens où il requiert une explication, cette explication nous ramène au bien.

Sans toujours analyser les raisons du scandale excessif qu'ils éprouvent, et sans aller jusqu'au terme logique des préjugés qu'ils acceptent, bien des gens se demandent, avec des sentiments mal réprimés de dépit ou de défi contre Dieu, quelle est l'origine du mal, ou d'où vient le mal, persuadés, semble-t-il, que leur question est toute naturelle, et qu'il existe une cause du mal, comme il y a une cause du bien. Si, dans le premier cas, comme dans le second, l'effet s'explique par une cause directe, essentielle, naturellement proportionnée, et non par une cause accidentelle, c'est-à-dire, par un élément adventice et accessoire qui s'ajoute à la cause et en altère l'action; s'il est vraiment rationnel de chercher d'où vient le mal,

de la même façon qu'on demande d'où vient le bien; l'existence du mal est inconciliable avec l'existence d'un Dieu infiniment bon. La cause directe du mal — si une telle cause existe — ne peut être que mauvaise; et, de causes en causes, nous arrivons soit à un principe rival de Dieu, soit, plus logiquement, à un *summum Malum* qui domine le monde. Il importe donc de revenir souvent, dans la discussion du problème du mal, à cette vérité: que le mal n'a pas de cause efficiente *per se,* et qu'il est produit *per accidens.* On retrouve de la sorte le fil d'Ariane qui seul peut nous conduire dans un tel labyrinthe: *malum non causatur nisi a bono; malum a bono non causatur, nisi per accidens.*

S'il est irrationnel d'assimiler la genèse du mal à celle du bien, quoique, dans les deux cas, le terme d'une enquête bien conduite soit le même, et que ce terme soit le bien; il est plus illusoire encore et plus dangereux de vouloir que le mal ait, comme le bien, une cause finale, et qu'il soit également, de la part d'une volonté, l'objet d'une visée directe. Que dire des questionneurs qui non seulement supposent que, pour se justifier, le mal doit être directement voulu et orienté vers une fin, mais qui réduisent le problème du mal à cette ἀπορία: *pourquoi* le mal? Si vraiment ils prétendent que Dieu, pour agir en Dieu, doit orienter également et de même façon le bien et le mal vers un but, ils méritent l'observation que faisait Raban Maur: *male quaerens responsum non meretur.* En rigueur philosophique, le mal n'a pas de pourquoi. Le mal se trouve dans le monde *praeter intentionem*, suivant l'expression maintes fois répétée par saint Thomas. Avec plus d'insistance encore, l'auteur du *De divinis nominibus* avait dit: *praeter naturam, praeter principium, praeter finem, extra terminum, extra voluntatem.* Mais la véhémence même d'un pareil ostracisme ne va-t-elle pas se retourner contre la doctrine que nous exposons ici, et, en rompant toute relation entre le mal et la volonté, nous empêcher de franchir la première étape de cet itinéraire qui, de l'existence même du mal, doit nous conduire, en passant par le bien, à l'existence de Dieu? Si le mal est cet irrégulier, cet intrus, ce banni, que toute volonté désavoue, comment expliquerons-nous sa place

dans l'univers, et, ne l'expliquant pas, comment pourrons-nous affirmer que l'univers est digne de Dieu? Ou le mal ne rentre pas dans l'ordre; et alors il est le permanent blasphème. Ou il a un rôle dans le plan divin; alors, qu'on indique quelle est sa raison d'être. Le dilemme, si rigoureux qu'il paraisse, fait place à une troisième alternative: il se peut que le mal, sans valeur finale par lui-même, se réduise, suivant le terme scolastique, *reducitur,* c'est-à-dire, se ramène indirectement, à un bien, et s'abrite derrière lui. Son indigence et son indignité même attesteraient la valeur du bien qui le protège et le couvre. Le mal encore supposerait le bien. Or, tel est le véritable rapport du mal à la finalité du monde.

Une véritable cause finale ne peut être que bonne. *Omne agens agit propter bonum.* Entre l'agent et l'objet déterminé qu'il recherche, il existe nécessairement une certaine convenance. On ne s'expliquerait pas autrement cette recherche et cet attrait. Or, ce qui convient à un être, est un bien pour lui. Qu'est-ce encore que le bien, sinon ce que l'on désire, sinon ce qui donne à la volonté, ou, en général, à l'appétition, satisfaction et contentement? Or, la fin ne répond-elle pas à cette notion? *Finis est in quo quiescit appetitus.* Dans ce livre IIIe de la *Somme contre les Gentils* qui nous sert de guide, saint Thomas énumère neuf raisons d'affirmer que tout être agit en vue d'un bien. Une vérité commune forme la base de ces multiples arguments: à savoir, que seule une réalité positive, un bien, et non un défaut, un manque, un mal, peut solliciter soit l'appétit rationnel, soit l'appétit naturel ou sensible. La conséquence est rigoureuse: dans son *esse* comme dans son *fieri*, au terme comme à l'origine, le mal reste en dehors et à côté de toute tendance et de toute intention. *Malum est praeter intentionem in rebus, et incipit praeter intentionem agentium.*

L'homme qui fait le mal cède encore à l'attrait du bien. Ainsi toujours c'est au bien que nous revenons, pour comprendre le mal.

S'il n'est pas tout d'abord évident que le mal prouve le bien; il est moins long d'établir que le bien postule Dieu.

Nul être contingent, si richement paré qu'il soit de per-

fections, n'est bon par essence; de même que nul être contingent, si évidente et si agissante que soit la réalité qui le constitue, n'est par lui-même existant. Que nous considérions en lui, l'avantage primordial qu'il a d'exister, ou les qualités qui s'ajoutent à son être substantiel, ou la régularité et l'énergie avec lesquelles il tend à sa fin, — trois sortes de biens que l'analyse découvre dans les êtres créés; il apparaît, dans tous les cas, dépendant et indigent. Nul être contingent n'est véritablement la bonté par essence, *la bonté même*; et si l'usage tolère une telle façon de parler, il faut y voir une hyperbole, logiquement aussi idolâtrique que le langage des gens qui prétendent avoir rencontré dans le monde des êtres et des choses *adorables*. Pour agréables ou utiles que soient ces choses, pour estimables que soient ces êtres, les uns et les autres, tout en étant bons, singulièrement bons, ne peuvent s'appeler: la bonté même. Cette bonté qu'ils possèdent, ne les constitue pas. Il faut donc qu'en quelque façon elle leur soit donnée, et originairement donnée par un Etre qui soit lui-même bon par essence, ou plus exactement qui soit sa propre bonté, qui soit la bonté même. Il dit: « Je suis. C'est tout. C'est en bas qu'on dit: J'ai. » (V. Hugo.)

Ce passage du contingent au nécessaire, de la perfection limitée et dérivée à la perfection infinie et essentielle, de la forme concrète (*bonus*) ou abstraite (*bonitas*) à la forme pure et subsistante que le langage ne parvient pas à formuler, — le terme concret marquant limitation, et le terme abstrait, irréalité, — mais que notre intelligence aperçoit laborieusement, par intervalles, dans un éclair, *ictu oculi*; ce passage, dis-je, ou cet élan, ce bond vers l'infini, qui manifeste l'effort suprême de la connaissance analogique, est ardu, est-il besoin de le dire?

Mais, s'il est difficile de préciser ce qu'est l'infinie bonté; il est obvie et naturel d'affirmer qu'elle existe, il est obvie et naturel de penser, comme l'humble villageoise dans le roman de G. Eliot. *Silas Marner*. « Je ne puis pourtant pas être meilleure que ceux qui m'ont créée. » (On sait que, dans l'esprit de Dolly Winthrop, ce pluriel de majesté n'avait rien d'hérétique, et marquait seulement le plus humble respect.)

Nul être contingent n'est bon pas essence et par lui-même; bien que, dans la mesure où il participe à l'être, il possède intrinsèquement la bonté. On exagérerait jusqu'au panthéisme la diffusion de l'être divin en toutes choses, si l'on estimait que toutes choses sont formellement bonnes d'une bonté divine. Mais, dans l'ordre de la causalité efficiente, dans l'ordre de la causalité finale et dans celui de la causalité exemplaire, il faut dire: *Deus est omnis boni bonum.*

Ayant montré que, nécessairement, le mal suppose le bien, et que le bien suppose Dieu, nous pouvons conclure, avec saint Thomas: *Si malum est, Deus est.*

II. — Dieu explique le mal

Evidemment Dieu n'explique pas le mal comme il explique le bien. Ne procédant pas d'une causalité directe, le mal ne postule pas une cause première. Il faut même, sous peine de revenir au manichéisme, exclure, dans la genèse du mal, non seulement toute idée de Premier Principe qui serait cause efficiente, finale, matérielle, mais aussi l'idée d'un Exemplaire divin. Dieu ne saurait pas plus représenter, que vouloir et créer, ce qui est « privation », c'est-à-dire, non-être.

Mais comment imaginer, d'autre part, que le mal échappe à la connaissance de Dieu et se dérobe à son autorité? De là le problème du mal: problème qui, nous l'avons vu, ne met pas en cause la divine existence, qui la suppose, au contraire, admise sans arrière-pensée. C'est aux âmes religieuses que la question se pose précise et instante. Elles comprennent mieux, ces âmes pénétrées de la pensée de Dieu, ce qu'est la sainteté infinie, et, plus que les autres, elles sont en droit de s'étonner que, dans le monde, il y ait place, pour le mal suprême: le péché. Le raisonnement d'un Voltaire pour démontrer que le mal moral est une idée superstitieuse, leur paraît bien misérable. Peut-on sérieusement prétendre que tout mal véritable consiste dans la souffrance, et que les infractions à la loi morale sont, pour Dieu, des offenses illusoires, sous prétexte que Dieu n'est pas atteint ou diminué par la révolte humaine? La plus simple expérience de la vie

sociale ne nous apprend-elle pas que certaines injures sont sévèrement condamnées, alors pourtant qu'elles ne lèsent en rien, ou qu'elles touchent légèrement, la dignité et les intérêts de l'offensé: telles les injures qui partent de trop bas et visent trop haut? Mieux une âme connaît Dieu, et plus elle vit de sa pensée, plus scandaleux devrait lui apparaître le monde. C'est pourtant la Bonté infinie que son regard lit dans la création, en caractères toujours plus lumineux. La Bonté infinie donne la clé du divin message.

Dieu, disons-nous, explique le mal. Il faut préciser: c'est par bonté que Dieu permet le mal.

Ecartons, tout de suite, l'idée même d'une déduction rigoureuse qui, dérivant de Dieu le mal par une procession nécessaire, contredirait, tout ensemble, la liberté de l'acte créateur et la divine perfection, c'est-à-dire, cette Bonté même qui est le principe et le terme de tout.

Il est nécessaire, si l'on veut, mais d'une nécessité conditionnelle ou hypothétique, qu'il y ait du mal dans le monde. Essayons, en effet, d'interpréter, — humainement, il le faut bien, — la pensée divine. Au premier temps, c'est-à-dire, avant le décret divin de la création, la création n'étant pas certaine, il est seulement convenable que Dieu permette le mal. Mais la création étant décrétée, il devient nécessaire que Dieu permette le mal.

Il convient que Dieu crée, parce qu'il convient qu'il manifeste sa bonté. La bonté infinie explique la création; expliquant la création, elle explique le mal. Un rapport de simple convenance, *decet*, unit les deux premiers termes. Si défaillant que soit ce mot de convenance, plus qu'aucun autre peut-être, il suggère l'idée de l'ineffable réalité. Donc, il convient à la bonté infinie de créer. D'autre part, un rapport de nécessité, cette fois, unit l'idée du mal à celle d'être créé. Comment s'établissent et ce rapport de convenance, et ce rapport de nécessité? De quelle façon enfin concevoir que, voyant le mal qui suivrait de la création, Dieu n'ait pas choisi de ne pas créer?

L'Infinie Bonté de Dieu ne signifie pas volonté de produire

un maximum absolu de bien, mais perfection suprême, réalité plénière. Cette interprétation ne propose pas à notre intelligence et à notre cœur un attribut énigmatique et qui défie les prises de l'un, comme de l'autre. Elle nous invite à nous élever, par analogie, de la bonté créée, à la bonté du Créateur. Dans la créature elle-même, en effet, nous l'avons vu, la bonté bienfaisante et expansive suppose une autre bonté plus intime: celle de perfection. Au sens le plus général et, en même temps, le plus obvie, du mot, la bonté se définit par l'attrait qu'elle exerce et par le désir dont elle est l'objet. *Bonum aliquid est, secundum quod est appetibile.* Or, ce que tout être désire avant tout, soit d'un mouvement inconscient ou nécessaire, soit d'une volonté libre et réfléchie, c'est sa propre perfection. *Unumquodque autem appetit suam perfectionem.* Un être est donc bon, en raison et dans la mesure de sa perfection. S'il est souverainement et totalement parfait, il est infiniment bon. Tel est le sens primordial, et telle est la preuve fondamentale, de l'infinie bonté de Dieu. L'infinie bonté de Dieu signifie essentiellement plénitude d'être, et non volonté de produire un bien sans limite et sans mélange.

Mais, en un second sens, nous pouvons attribuer à Dieu une bonté relative, c'est-à-dire, définissable en fonction d'un terme extrinsèque. De Dieu lui-même, considéré dans son activité divine, dans sa libre activité *ad extra,* il est permis de dire: que sa bonté est expansive. De même que, dans la créature, la bonté apparente et relative qui tend à diminuer le mal et à augmenter le bien, suppose une bonté intime, intrinsèque, et, en un certain sens, absolue, qui n'est autre que la perfection même de cette créature; ainsi la bonté essentielle et absolue de Dieu se manifeste en une bonté que l'on peut appeler extrinsèque, contingente et relative, si l'on en considère le terme, et qui, sous des noms divers: miséricorde, libéralité, générosité, signifie toujours divine bienfaisance. *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est... Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet,*

aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio... » (*S. T.* 1 *P.*, *q.* XIX, *a* 2.) Il convient souverainement, *praecipue pertinet,* — bien qu'il ne soit pas véritablement nécessaire, — que la bonté de perfection se manifeste en Dieu, comme dans sa créature, par la bonté de bienfaisance. Telle est même, si Dieu décrète d'agir librement *ad extra*, l'importance de cette bonté relative dans le monde, que la divine justice, suivant la remarque de saint Thomas, la suppose et s'y appuie. *Opus autem divinae justitiae semper praesupponi opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens, vel praeconsideratum. Et, rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et, cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat.*

Mais la bonté de Dieu, ainsi entendue, n'est pas infinie. La bienfaisance divine n'est pas infinie, parce que les êtres qu'elle appelle à l'existence et les dons qu'elle leur confère, si merveilleux que soient ces dons et si privilégiés que soient ces êtres, sont, par leur nature même, créés, dépendants et, par conséquent, limités. Il faudrait que Dieu produisît une autre nature divine, égale à lui-même et absolument indépendante comme lui, — ce qui implique une évidente contradiction, être produit et être indépendant s'excluant de toute nécessité, — pour que la bonté de Dieu *ad extra* fût infinie. Considérée par rapport aux termes dans lesquels elle se manifeste, — et c'est ainsi qu'il faut l'envisager pour la mieux distinguer de la bonté absolue et ontologique qui en est le principe, — cette munificence divine, non seulement n'est pas infinie, mais elle est variable et inégale, ne produisant pas uniformément dans le monde le même degré et le même genre de bien. Si l'acte même du divin amour, considéré en lui-même, est immuable et infini; il se diversifie pourtant en une hiérarchie d'effets. Comme, d'autre part, l'amour consiste à vouloir le bien de l'être aimé; il faut conclure que Dieu aime diversement et inégalement ses créatures, il faut redire

que sa bienfaisance n'est pas infinie. *Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum... non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* (*1 P., q. 20, a 3.*)

Il demeure vrai que Dieu est, de tous les êtres, le plus libéral. *Deus est maxime liberalis.* Sa bienfaisance n'ajoute rien à sa perfection ni à son bonheur. Il n'en retire et il n'en attend aucun profit. *Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis.* Mais il ne s'ensuit pas que Dieu manifeste en ses bienfaits je ne sais quel maximum de générosité qui serait un infini. (*C. G. L. I., c 93, 6°.*)

Dieu crée par bonté. Mais de la création le mal suit nécessairement.

D'abord, en effet, par définition, le monde créé est dépendant, progressif et imparfait. Première source du mal.

Parce que la création a pour motif premier et pour cause finale la manifestation de la perfection divine, et parce que seul un monde divers et multiple peut fournir quelque image de la richesse contenue dans l'unité et dans la simplicité divines; le monde présente une gradation des êtres, qui, d'un autre point de vue, étant dégradation, donne lieu à des imperfections croissantes. La multiplicité et l'inégalité des êtres sième explication du mal dans les individus.

Pour que l'image fragmentée de la perfection divine garde quelque ressemblance avec le modèle, la Providence assure par l'unité de plan ce que la création ne peut sauvegarder par l'unité de simplicité, et elle ne sacrifie pas les intérêts d'ensemble et le bien général aux biens particuliers: troisième explication du mal dans les individus.

Parce que seul le bien est une réalité positive, et une image, une participation, de la perfection divine; parce que dès lors le bien est supérieur à l'absence de mal, ou plutôt sans comparaison possible avec ce terme tout négatif, de même que la réalité ne se mesure pas avec le néant; il est logique et harmonieux avec le but de la création, qui est de représenter et de communiquer la divine réalité, que, pour éviter un mal, Dieu ne sacrifie pas un bien. Parce qu'il aime le bien, Dieu

permet le mal. Et ce divin amour de l'être est un quatrième point de vue d'où se précise le rôle du mal dans le monde.

Dans les quatre explications qui précèdent, dans la première en particulier, il s'agit surtout de l'imperfection inhérente aux êtres créés; c'est le « mal métaphysique ». Or, celui qui fait scandale est d'un ordre moins abstrait. Comment expliquer le mal physique (la souffrance) et le mal moral (le péché) ? Telle est la véritable question. Ne l'avons-nous pas omise? Non; le problème du mal physique et celui du mal moral ne peuvent philosophiquement se traiter et se discuter que sous la forme générale du problème relatif au mal métaphysique. Comme la créature sensible ne souffre que parce qu'elle est essentiellement imparfaite ; comme la créature libre ne pèche que parce qu'elle est limitée elle aussi: nous revenons toujours au conflit le plus général du bien avec le mal. Faut-il que le mal soit permis en vue du bien, ou que le bien soit sacrifié au mal ?

Dieu ne fait pas ce qu'il défend. Il ne pose pas, comme un moyen, le mal, sous prétexte de procurer le bien. Mais au bien, qui est son image et dont il est la cause première, il ordonne le mal lui-même, le mal qui trahit le divin modèle, et qui est l'ombre inconsistante mais, sous une forme ou l'autre, inévitable, du bien créé. Ainsi le mal n'empêche pas la manifestation, au degré voulu par la Providence, de la bonté divine. Que Dieu permette le mal, pour ne pas supprimer le bien: c'est le triomphe même du bien, c'est l'apothéose de l'être. *Virtuosius est bonum in bonitate, quam malum in malitia.*

Nous résumions d'avance en deux affirmations cette étude sur Dieu et le mal: Le mal prouve Dieu; Dieu explique le mal.

D'abord, comment le mal rend-il témoignage à l'existence de Dieu ? Le mal atteste, avec l'imperfection et la dépendance du monde, la nécessité d'un Etre qui, se suffisant à lui-même, est la cause première et dernière du monde. Le mal témoigne encore de l'existence de Dieu, parce que, n'étant pas lui-même être positif, cause, sujet, fin, à ces titres divers il suppose, s'il existe, le bien. Or, le bien où réside et que limite le mal, dépend du Bien parfait. Nous rejoignons le premier

argument. Dans le bien même, c'est le mal qui nous force à élever le regard vers Dieu. Le mal prouve Dieu.

Comment Dieu explique-t-il le mal? Tandis que l'objection courante oppose l'existence du mal à la Bonté infinie, c'est sa Bonté qui explique que Dieu permette le mal. Il voit le mal nécessaire de la création et le mal qu'y introduisent les êtres libres. Mais il ne renonce pas à répandre ses bienfaits et à manifester sa Perfection. A ce prix exclure le mal, ce serait procurer son triomphe et lui sacrifier le bien.

XAVIER MOISANT.

L'EXISTENCE DE DIEU

ET L'OBLIGATION MORALE

Existence de Dieu, obligation morale, deux notions d'une importance pratique souveraine, et telles que, suivant la réponse donnée à ce double problème, toute la conduite humaine se trouve changée. Si la question du devoir n'est pas en effet, comme on a dit parfois, toute la morale, car il y a un certain bien et mal, des actes conformes à la nature humaine et d'autres qui ne le sont pas, antérieurement à l'obligation; et aussi, il y a des biens qui ne sont qu'objet de conseil, et pas de précepte; — elle en est tout au moins la partie principale: toute espèce de mal est défendue, tout bien dont l'omission serait mauvaise est commandé.

Et sans la notion d'un législateur, c'est-à-dire de Dieu, il n'y a pas, non plus, de devoir, d'obligation de conformer sa conduite à cette règle; sans compter que l'homme aura ou non à pratiquer des actes de culte religieux, suivant qu'il connaît ou ne connaît pas de Maître duquel il dépende.

Etudions ici les rapports mutuels de ces deux vérités, leurs liens nous apparaîtront très étroits. Chacune d'elles, nous le constaterons, s'établit par des arguments indépendants. Mais de même que l'existence de Dieu a pour corollaire logique la loi morale, celle-ci à son tour, dont la nécessité se démontre par des considérations propres, réclame impérieusement comme postulat l'existence d'un Maître.

*
* *

Avant d'exposer la raison principale, celle que les scolastiques appellent *propter quid,* car elle établit à la fois le fait et le pourquoi de l'obligation, réfutons tout d'abord brièvement une voie, inspirée de Kant qui, sans la proposer, en est peut-être responsable, et adoptée depuis par un trop grand nombre de philosophes.

On sait comment le philosophe allemand, après avoir cru ruiner, par sa critique de la raison pure, l'édifice intellectuel de notre connaissance, a prétendu réédifier, sur un nouveau fondement, une croyance suffisante à la pratique de la vie: chacun de nous, assure-t-il, se sent obligé; tous nous saisissons immédiatement au fond de nos consciences la loi morale, l'impératif catégorique. Et sur cette base étroite, il assoira ces notions, postulées selon lui, par l'impératif, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un Dieu sanctionneur.

Disciples trop serviles de Kant, un assez grand nombre de philosophes contemporains prétendent eux aussi que nous avons en nous le sentiment immédiat d'un lien qui enchaîne nos volontés libres, d'une obligation morale qui s'impose à nous, que c'est là une des données primordiales de la conscience. N'est-ce pas, entre autres, le programme officiel du baccalauréat qui, chez nous, dès les premiers mots concernant la partie morale, est ainsi rédigé: « les données de la conscience morale: obligation et sanction »! Et ils en concluent, par un procédé du reste différent de Kant, qui, lui, proclame que cet impératif vient de la volonté autonome, qu'une telle loi ne saurait s'expliquer sans un Dieu faisant fonction de législateur.

Ne serait-il pas temps, chez nous du moins, d'expurger la philosophie traditionnelle de ce résidu d'esprit kantien, l'un des plus funestes héritages peut-être que nous ait légués la pensée d'outre-Rhin? Bon nombre déjà n'admettent pas une telle voie pour remonter à Dieu. Et, en effet, un argument n'a d'efficacité que si, pour employer le langage philosophique, le moyen terme de la démonstration est connu antérieure-

ment à la chose à démontrer. Or, nous n'avons connaissance d'une obligation véritable que lorsqu'a précédé la notion de celui qui, étant notre Maître, est en droit par le fait de nous commander.

Nous avons, certes, le sentiment de l'obligation, mais après la notion de Dieu, pas avant; ce sentiment, pas plus que la certitude de l'existence de Dieu, n'est une donnée immédiate de la conscience. Il y a bien auparavant une convenance, une certaine conformité avec la nature humaine, règle prochaine des mœurs: le vol, le meurtre, l'ivresse sont contraires à sa nature qui est raisonnable; tandis que l'aumône, l'amour des parents, l'aide fraternelle, lui sont conformes. C'est beau, c'est honorable, c'est dans l'ordre, de faire le bien; et le contraire est malséant. Mais nous n'avons encore là qu'un suprême optatif et pas d'impératif; c'est esthétique, ce n'est pas obligatoire; *decet, nondum oportet!* Prenons garde de confondre ces deux notions.

L'obligation, nécessité qui s'impose aux volontés libres, *suppose* cette moralité, conformité à la nature raisonnable. Ne pourront être défendus par la loi naturelle que les actes qui sont par nature deshonnêtes, et ils le seront d'autant plus gravement qu'ils sont plus foncièrement mauvais. Et c'est de même parce que certaines actions sont intrinsèquement honnêtes, de sorte que les omettre serait mal, qu'elles sont prescrites; et leur caractère obligatoire est d'autant plus impérieux que leur omission serait plus contraire à la nature.

Mais l'obligation *ajoute* à la moralité un élément nouveau. Ce n'est plus une simple convenance, plus ou moins haute, c'est un impératif, c'est une nécessité pour l'homme libre d'éviter le mal, et de faire ce bien dont l'omission serait déraisonnable.

Et si le caractère de moralité d'un acte ressort de sa simple confrontation avec la nature humaine, rien ne me permet encore de saisir de cette action le caractère obligatoire. Je le connaîtrai, oui, très facilement même, mais quand déjà au préalable je connaîtrai le législateur. Nul, dans la vie, ne se sentira jamais tenu d'obéir, sans savoir d'abord par qui il est commandé. Que l'on dise à un homme libre: « ne va pas

aujourd'hui en tel endroit! — Et qui me le défend? » répliquera-t-il de suite. Si on répond: « le supérieur! » alors, mais alors seulement, il se sentira obligé; jusqu'à ce moment, l'invitation ne peut avoir que la portée d'un simple conseil. Sans doute, il y a cette différence entre ce cas et la défense de s'enivrer, par exemple, qu'ici, il s'agit d'une action intrinsèquement mauvaise, et là non; mais la différence porte toute sur le caractère de moralité: l'une est déshonnête, l'autre de soi indifférente. Au rapport de l'obligation, la parité est complète: l'action intrinsèquement mauvaise sera, elle, nécessairement prohibée, s'il existe un législateur sage; mais toutes deux ne seront considérées comme défendues que si précisément l'on connaît déjà le Maître qui portera la défense. A. Fouillée, notamment, a bien compris et mis en évidence que le prétendu impératif de Kant, s'imposant à la conscience avant toute connaissance d'un Maître, n'est qu'un « idéal persuasif ».

Ainsi, de ces deux moyens d'ascension vers Dieu, marqués dans l'aphorisme célèbre du philosophe de Kœnigsberg: « le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, la loi morale au fond de nos cœurs, deux objets qui remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours croissants », celui-ci tout au moins est fragile.

Que prouve cependant cette voix impérieuse qui se fait entendre à la conscience de tout homme: fais le bien, évite le mal? — Non pas directement l'existence de Dieu, avons-nous dit, puisqu'elle la suppose connue. Mais elle dénote l'extrême facilité avec laquelle nous sommes déjà parvenus à une première connaissance, tout au moins confuse, de ce Dieu.

Et de fait, à cette notion première d'un Maître, c'est sans effort que nous arrivons d'ordinaire, par l'instruction des parents; et subsidiairement, par quelques arguments comme l'ordre du monde:

> Plus j'y pense, et moins je puis songer
> Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger !

comme le sentiment de notre chétivité, qui est pour ainsi dire immédiat, celui-là: imparfaits que nous sommes, il a

fallu que quelqu'un nous produise, et ce quelqu'un n'est pas la terre, car malgré tout, « roseau pensant », nous lui sommes supérieurs! En tous cas, quelle que soit la façon dont s'opère cette connaissance d'un Maître, nous y sommes parvenus, puisque nous avons tous conscience de l'obligation. Et à ce titre, un tel sentiment unanime, de même que l'existence partout répandue d'un culte religieux, forme au sujet de l'existence de Dieu, l'un des éléments du consentement universel, ce grand confirmatur de toutes les vérités pratiques.

Tel est donc l'ordre psychologique de notre connaissance: nous parvenons à la notion d'un Maître avant de nous savoir obligés; et il faut ainsi établir l'existence de ce Maître avant de parler du devoir qui s'impose à nos consciences.

Qu'il nous suffise, pour les besoins de notre thèse, de rappeler ici l'une des preuves de l'existence de Dieu: c'est la deuxième de celles que nous indiquions tout à l'heure. Tout être qui n'est pas au suprême degré de perfection n'a pas en soi-même raison suffisante d'exister; et ainsi, l'homme, limité comme du reste le monde tout entier, n'a de raison suffisante d'exister que dans un Etre infiniment parfait, qui lui, trouve en lui seul, sa pleine raison d'être.

Et maintenant, cet Etre, Dieu, se décide, très librement, à créer. Infiniment parfait, il ne peut agir qu'avec sagesse, et partant voudra que toute créature se comporte suivant la nature qu'il lui aura donnée, que de cette façon chacune procure au créateur la gloire qu'elle a pour fin dernière de lui procurer. Il peut vouloir ou non créer, mais dans l'hypothèse où librement il crée, il ne pourra vouloir que l'être créé n'agisse suivant sa condition.

C'est là toute l'explication de la loi naturelle. Elle comporte un double aspect: considérée en Dieu, c'est la volonté divine imposant à chaque être de suivre sa nature; considérée en la créature, c'est la nécessité pour elle de se comporter suivant sa nature, en conformité avec la volonté de Dieu. Sous l'empire de cette loi naturelle, les minéraux, plantes, animaux, qui ont des natures physiquement déterminées, accompliront leurs actes par une nécessité physique.

L'homme, lui, est libre, mais le pouvoir de Dieu s'étend sur toutes choses, car de toutes il est la cause efficiente en même temps que la fin dernière. Ici pourtant, en raison de cette liberté humaine, le pouvoir de Dieu revêt un aspect spécial: c'est le pouvoir de la volonté divine sur des volontés libres, pouvoir ainsi d'une volonté sur une autre volonté, c'est-à-dire pouvoir moral; en un mot, *droit* de Dieu sur l'homme, lui imposant de vivre en homme. Ce pouvoir de Dieu engendre en l'homme libre une nécessité d'un caractère également tout spécial, une nécessité morale, l'obligation, le *devoir*. Pour se conformer à la volonté du Créateur, l'homme libre est tenu de vivre honnête, de faire le bien, d'éviter le mal, de rendre ainsi à Dieu la gloire que, comme toute créature, il est destiné à lui procurer; et par là aussi, il atteindra le bonheur auquel, de tout le poids de sa nature, il tend.

Droit et devoir sont ainsi deux notions corrélatives, elles ne sauraient ni exister, ni non plus être bien connues l'une sans l'autre. Mais c'est le droit de Dieu, notre Maître, qui est naturellement antérieur et fonde notre devoir à nous-mêmes: tel est l'ordre ontologique des choses. Et c'est aussi, pour la question qui nous occupe, l'ordre normal de notre connaissance: nul ne se sentant tenu d'obéir, avons-nous dit, que s'il sait par qui il est commandé. L'ordre psychologique de notre connaissance et l'ordre ontologique des choses sont ici parallèles. Dieu, maître de l'homme, veut qu'il vive en homme: quand nous savons cela, nous nous sentons obligés; le bien n'est plus seulement un suprême optatif, il est un impératif.

*
* *

A cette voie, logique et très courte, qui explique à la fois le fait et le pourquoi de l'obligation, en même temps que la façon dont nous en prenons normalement connaissance, s'ajoute un second argument, expliquant séparément: 1° que, s'il y a obligation, elle ne peut venir que de Dieu; 2° que de fait, il y a obligation, autrement, surtout, la société ne saurait subsister.

1) *Impossibilité d'expliquer autrement l'obligation.* — Il faut une *volonté*. L'obligation, étant un impératif, et tout commandement n'ayant d'être et d'efficacité que par la force d'une volonté, sans celle-ci on aura bien une convenance, une chose désirable, recommandable, un idéal persuasif, mais pas une nécessité à laquelle des volontés libres doivent se soumettre. — On peut encore, modifiant un peu une citation d'Henri Poincaré (1), présenter sous une autre forme le même argument. L'obligation se traduit par un précepte au mode grammatical impératif: « fais ceci, ne fais pas cela », qu'on peut considérer comme la conclusion d'un syllogisme. Mais pour que la conclusion soit à l'impératif, il faut que l'une au moins des prémisses soit à ce mode, ou sous une forme équivalente, c'est-à-dire marque l'intervention d'une volonté. Or, les principes de la science, les vérités expérimentales, les données mêmes de la moralité objective, sont toutes au mode indicatif: « ceci est convenable à l'homme, cela lui est contraire ». Jamais, de ces seules prémisses, on n'obtiendra une conclusion au mode impératif: « fais ceci, évite cela! » Il y faut l'intervention d'une volonté.

Cette volonté doit être celle d'un agent *extérieur* à nous. Kant prétend bien que l' « impératif catégorique » provient de la volonté humaine autonome, et même que rien de l'extérieur ne peut s'imposer à elle. Mais c'est là détruire la notion d'obligation: si ma volonté, autonome, est à elle-même sa maîtresse, elle ne peut tout au plus que vouloir maintenant avec plus ou moins de force ce qu'elle veut, ou décider dès à présent ce qu'elle fera plus tard. Mais ni dans un cas ni dans l'autre, il n'y a trace d'obligation: pas d'impérieuse nécessité dans une volonté forte; pas non plus dans la décision présente concernant l'avenir: si je me décide maintenant, c'est sans abdiquer pour demain la souveraineté de ma volonté qui, à supposer qu'elle se soit liée hier, peut évidemment, restant toujours autonome, se délier; il reste donc que si je change d'avis, je ne suis plus obligé, même si l'ancienne décision est encore convenable. Si l'on veut que l'im-

(1) *Dernières pensées*, 1913.

pératif provienne de la seule volonté autonome, il faut, comme le voit très bien A. Fouillée, le transformer en un simple « idéal persuasif » ; et alors, résultent pour la société les graves inconvénients que nous ferons ressortir tout à l'heure.

Mais une conséquence propre à ce système, et qui est bien curieuse, c'est que dans certains cas, quand on fait le mal, la volonté humaine se commande à elle-même, et aussi se désobéit, elle est rebelle vis-à-vis d'elle-même! n'est-ce pas le comble de l'incohérence, et le bon sens renversé? Et c'est cependant cette découverte géniale, l'impératif d'une volonté autonome, qui supporte, dans la philosophie de Kant, toutes ces autres notions que la raison pure reste impuissante à établir: l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme!...

Concluons donc que, ou il n'y a pas d'obligation, ou elle provient d'une volonté étrangère à la nôtre. Et maintenant, *la volonté des autres hommes ne suffit pas*; c'est ce que prétendent pourtant les partisans modernes de la morale dite sociologique. Pour MM. Durkheim et Lévy-Brühl, les chefs de cette école, l'obligation, dont ils conservent le nom, n'est plus que la contrainte extérieure, exercée par la société sous forme de lois, coutumes, sur les volontés particulières: c'est ce qu'ils appellent la « pression sociale ».

Mais une telle conception détruit aussi la notion de l'obligation: la société, par elle seule, peut bien lier les bras; elle est impuissante à enchaîner les consciences; elle n'est, toute seule, capable que d'une contrainte extérieure, pas d'une obligation s'imposant à des volontés libres. Sans doute, les hommes peuvent obliger, mais l'obligation qu'ils imposent ne s'explique pas sans le recours suprême à Dieu: « la prescription de la raison humaine, dit Léon XIII, ne saurait avoir force de loi si elle n'était l'organe et l'interprète d'une raison plus haute, à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance. » (1).

Et si l'on déclare légitime toujours cette pression de la

(1) Encycl. *Libertas.*

société (1), si, comme M. Durkheim, on la déifie: « je ne vois dans la divinité, déclare-t-il sans ambages, que la société transfigurée et pensée symboliquement », mon Dieu sera donc la masse commune. Et parce que la volonté de la masse est routinière, directement contraire à toute originalité, rebelle par instinct à toute élévation en morale comme en art, l'élite sera écrasée sous le poids du nombre, et devra se laisser faire. Et voilà tous et les meilleurs devenus esclaves de la mode, la réaction des individus ou des groupes contre la croyance et la conduite moyennes, condamnée comme illégitime. C'est l'oppression systématique de l'individu, la ruine du progrès, l'avilissement de tout ce qu'il y a de noblesse en l'homme ! On admettra dévotement ce que disait, sous Louis XIV, le ministre protestant Jurieu: « le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes », formule qui a un arrière-goût de cet autre principe, cher à nos pangermanistes: la force prime le droit, ou la force crée le droit.

Enfin, une telle pression ne peut s'exercer sur tous les devoirs; elle ne concerne ni les devoirs envers Dieu, ni les devoirs individuels, mais envers la seule société, et encore n'atteint chez ces derniers que les actes extérieurs. Et pas de morale internationale; mais de même que l'Etat peut imposer son arbitraire à ses sujets, parce qu'il est le plus fort, un Etat pourra légitimement écraser les Etats voisins si ceux-ci sont plus faibles: « Kultur » de Germain, mais pas morale humaine!

Il reste donc que seule la volonté *divine* explique l'obligation. Et, en effet, l'obligation requiert un agent extérieur, capable pourtant d'enchaîner ce qu'il y a de plus intime en l'homme, et de plus rebelle à tout lien venant du dehors, la

(1) A vrai dire, ils ne le font pas; M. Durkheim avoue lui-même que « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper ». Mais alors, ils ne sont plus logiques avec eux-mêmes, car si la conscience sociale n'est pas la norme infaillible du bien et du mal, comment la société peut-elle être déifiée? et quelle sorte d'obligation peut bien imposer aux consciences particulières la pression d'une société sujette à l'erreur ?

conscience, la volonté libre. Dieu seul, auteur de nos volontés libres, aussi et plus intime à nos consciences qu'elles le sont à elles-mêmes, peut expliquer un tel lien.

Ainsi seulement s'explique: et qu'une même loi morale s'applique à la généralité des hommes; Dieu leur commande à tous de vivre en conformité avec leur nature, la même chez tous; — et l'universalité des devoirs tant envers Dieu, et en ce qui concerne l'homme lui même, que dans ses relations sociales: Dieu veut que l'homme vive en homme, et rende donc un culte à son auteur, et subordonne à la raison ses appétits inférieurs, et vive en homme social, et que les sociétés respectent leurs droits mutuels. « Dieu tué, comme dit M. Aulard, il n'y a plus d'impératif, il n'y a plus de morale! » (1).

2) Et pourtant, « *il faut* »: les considérations qui suivent établiront le fait, sans expliquer le pourquoi de l'obligation. « Il faut », c'est ce que suggère déjà le fait de la croyance universelle, trop évident pour avoir besoin d'être prouvé. Partout et toujours, tous les hommes se sont crus tenus par des liens moraux à éviter telles actions, et parmi celles qui sont honnêtes, à en accomplir quelques-unes, et ceci absolument: « plutôt que de consentir au mal, il faut tout endurer, même la mort! » — Tous encore sont religieux, et toute religion impose la notion de devoir: on cherche à apaiser les dieux qu'on croit offensés par nos crimes, l'on espère ou l'on craint de leur part récompense ou châtiment. Comment expliquer cette persuasion commune à tous les hommes, si en réalité ils ne sont pas obligés ? car ce lien qui enchaîne les volontés n'a pourtant rien d'attrayant!

« Il faut »! c'est ce qui ressort surtout des graves inconvénients résultant d'un système de morale sans obligation ni sanction. Si en effet, avec Fouillée, Guyau, etc., l'on supprime l'obligation, gardant même la saine conception de l'honnête,

(1) Et comment, quoique plusieurs lui en fassent le reproche, violenterait-il la nature, celui-là qui est l'auteur de la nature, et qui commande précisément à l'homme de ne pas troubler, dans sa conduite, l'ordre de la nature ?

qui est ce qui convient à l'homme en tant que raisonnable, il n'y aura pas assez d'honnêteté dans le monde pour y maintenir l'ordre, ce sera l'anarchie. C'est que, d'une part, nous sommes libres, et que d'autre part, ce qui convient à l'homme raisonnable paraît souvent contraire à son intérêt, à son plaisir, surtout immédiat. Or, nous ne sommes pas naturellement bons, comme le veut Rousseau; mais naturellement, nous avons un appétit de jouissance, un instinct au plaisir si enraciné que chez tous, nécessairement et en tous actes, il se manifeste; nous sommes enclins à des passions irritantes, tyranniques, l'orgueil, la luxure, la cupidité, la colère, la haine, lesquelles si nous ne sommes contenus par le frein de l'obligation, emporteront la pauvre petite raison, éclairée pourtant sur le bien qui lui sied, comme le vent emporte la balle d'avoine.

Lorsque couve en nos reins le feu des appétits sensuels; quand un tempérament violent se sent emporté par la haine; que, devant des imaginations éblouies, flotte comme une séduction l'appât de jouissances neuves qu'un crime, une faute, un rien mettrait à notre portée: allez donc invoquer la raison! ah! la raison, a-t-on dit, quelle pauvre petite chose alors à la surface de nous-mêmes! l'honneur: c'est si « peu de chose quand le soleil est couché! » un « idéal persuasif », le beau, le noble, l'esthétique: « autant essayer d'arrêter avec des fleurs de rhétorique une ruée de tigres affamés » (1). La soif du plaisir immédiat est trop violente dans le cœur de l'homme pour être calmée par le froid syllogisme de la raison.

L'idéal persuasif, le culte de l'honneur, la beauté de la vertu, déjà pourraient à peine suffire dans un sénat de sages rassis, dont l'âge aurait mûri l'expérience, et calmé les passions, nantis à souhait de toutes jouissances, de tous honneurs, de toutes richesses désirées. Cet idéal persuasif accompagné de contrainte sociale, il obtiendra encore quelque effet passager dans une assemblée de gens réduits en servage et retenus par le fouet du maître, dans un monde transformé en

(1) G. Téry : *l'Œuvre*, 30 janvier 1913: « La Laïque et les Bandits ». Cf. *Questions actuelles*, t. cxiv, p. 199 sq.

immense caserne; et encore les erreurs possibles, les injustices, les acceptions de personnes, les abus de pouvoir des chefs que personne, eux, ne contiendra, engendreront-ils sans tarder les révoltes d'esclaves conscients de leur force, pour bientôt réduire une telle assemblée en une situation impossible. Mais l'état normal de l'humanité, mais la condition du progrès, c'est une réunion d'hommes libres; et chez des hommes libres où bouillonne un sang jeune, le torrent des passions emportera tout, sans la digue d'une conscience bridée par le devoir.

Quiconque connaît l'homme, sans choir dans un pessimisme outré, se rangera à l'avis de Malebranche: « Dans certains moments que le corps parle et que les passions sont émues, on est prêt, si cela se pouvait, à sacrifier l'univers à sa gloire et à ses plaisirs. » Il dira encore avec Gratry: « Puis-je ne pas voir que je me préfère à mes semblables, mais que j'accepte pour un peu de bonheur, une grande souffrance d'autrui?... Que chacun descende en son cœur; qui n'a pas eu, dans sa vie, quelque heure de féroce passion où l'on eût accepté la destruction du genre humain, pour vivre dans sa concupiscence, satisfaite à ce prix? » Non, « on n'enferme point des fauves avec des barreaux de paille », disait encore Téry, et la raison, n'est-elle pas qu'un fétu à l'encontre des passions irritées?

L'idéal persuasif! hélas! nous savons souvent ce qu'il convient de faire, pour l'avoir étudié, pratiqué même longtemps; et à présent, cela ne nous dit, la vertu nous pèse, nous sentons la nostalgie de plaisirs depuis trop longtemps non goûtés, l'idéal connu n'a plus rien de persuasif. Bien plus alors, la raison, la raison qu'on invoque, ce frêle roseau opposé aux fureurs des passions, non seulement elle se laissera étouffer sous les clameurs de la cupidité, mais elle se fera complice du vice qui est en moi: Que craindrais-tu? me dit-elle, le ciel est vide, et personne ne te voit; tu te sens entraîné à la volupté, jouis! celui-là se met en travers de tes combinaisons: supprime-le! ni Dieu, ni maître, sinon le gendarme qui est loin! ah! tu aurais bien tort de te gêner! il n'y a que les imbéciles pour se laisser arrêter par de vains scrupules!

Sans doute, la morale qui s'appuie sur Dieu n'empêchera pas tout mal, car l'obligation ne détruit pas les mauvais penchants. Mais tout d'abord, elle le diminue: la voix de Dieu parlant impérieusement à la conscience, et lui parlant sous menace de sanction, complément nécessaire de l'obligation, inévitablement celle-ci l'écoutera souvent, et le mal sera moins grand et moins fréquent que si elle ne parle jamais. Même commis, ce mal n'est point sans remède: le culte de l'honneur contribuera sans doute à ramener au bien quelques âmes nobles, troublées par la nostalgie de l'idéal perdu; mais l'espoir assuré d'une récompense éternelle, mais surtout la crainte d'une sanction, fournira un motif de plus et bien autrement efficace sur des natures tendant irrésistiblement au bonheur, la crainte étant, pour l'ordinaire, le commencement de la sagesse. Et, qu'on le remarque, la crainte qui accompagne le sentiment de l'obligation n'est pas, comme dans la morale sociologique, la crainte d'un maître qui peut être un gardien brutal et que lui-même rien ne garde des abus, qui risque d'attiser le fléau au lieu de le calmer, mais la crainte d'un Vengeur souverainement juste qui ne fait point acception des personnes; non pas la crainte d'un châtiment plus ou moins facile à éluder, de la part d'un maître qui ne voit pas tout, mais d'un châtiment certain, fulminé par un Dieu qui lit au fond des consciences; non pas d'une peine quelconque dont après tout on verra la fin, mais du châtiment qui atteint le coupable à l'état de terme où l'a constitué la mort, et sur lequel on ne revient plus; c'est en trois mots, la crainte d'un châtiment juste, certain, définitif. — Et la société, rendue difficile par ce mal toujours à craindre d'individus passionnés, blessée certainement par le mal accompli, n'est point non plus privée de remède: elle n'est que blessée, elle n'est pas irrémédiablement tuée, elle pourra guérir; car la plupart des individus qui la composent, dans l'espoir de la récompense, ou sous la menace de cette crainte, auront un frein moralement suffisant pour les contenir sur la voie du crime, ou les faire revenir à résipiscence, s'ils ont prévariqué.

La morale sans obligation, c'est-à-dire la morale sans Dieu,

frappe à mort au contraire la société, car elle la livre pieds et poings liés aux passions sans frein. Remarquons bien qu'une telle société ne s'est jamais vue. La société païenne antique était à fond religieux qui inculquait l'obligation. Encore aujourd'hui, dans les milieux les plus émancipés, on dit aux enfants: « il faut! » on parle à tous de devoir, alors même que cet « il faut » ne s'appuie sur aucune raison valable; et comme le plus souvent, ils entendront parler d'un Dieu, ou qu'il est relativement aisé à tout esprit de parvenir à cette connaissance, ils joindront facilement les deux notions, et se croiront obligés par Dieu; et comme d'autre part, à cet âge, les passions ne sont pas éveillées, il en résultera pour l'enfant, en vertu de cette croyance à l'obligation, des commencements de bonnes habitudes qui laisseront des traces pour toute la vie. Et ceux enfin qui, dans nos sociétés modernes, se prétendent affranchis de ce préjugé, ne sont qu'un petit nombre, une minorité isolée dans une foule persuadée de l'obligation, et dont la conduite, en vertu de l'influence indéniable de l'exemple, rejaillit sur la leur; et c'est à leur insu peut-être, mais bien certainement, que la croyance générale du milieu a déteint sur leurs propres principes, et y a laissé quelque « préjugé du bien »: ils jouissent en « parasites », suivant le mot de Balfour, des bienfaits qu'une persuasion contraire à la leur procure à la société.

Mais concevez, puisqu'elle n'existe pas, une assemblée d'hommes avec leurs passions, où soit supprimée toute idée d'obligation en conscience, où l'idéal poursuivi par tous soit d'être affranchi de tout lien, alors, nous le disons avec certitude, une telle société est impossible, la plupart resteront froids devant la beauté de l'idéal persuasif, l'homme sera un loup pour l'homme, il n'y aura plus d'autre culte que celui de la force; et à part les rares exceptions de quelques nobles âmes qui n'arrêteront point le torrent, chacun vivra sa vie à sa guise, avec une brutalité d'autant plus raffinée que la culture de l'esprit sera plus en progrès.

Nous avons raisonné jusqu'ici dans l'hypothèse la plus favorable à la théorie du simple idéal persuasif, celle où

chacun, connaissant le véritable idéal, cette règle des mœurs qui est de vivre en homme raisonnable, de sacrifier les passions à la noble raison, se dit pourtant qu'il n'y a, pour suivre cette voie, rien de plus qu'une convenance, qu'il n'y est pas tenu, sinon par le respect qu'il se doit à lui-même, et la crainte du gendarme. Et chacun voit aisément que les inconvénients d'un système de morale sans obligation seront encore bien plus graves, si l'on commence par placer notre ligne de conduite dans le plaisir ou l'intérêt, si l'on pose en principe: « les bonnes actions sont celles qui nous sont utiles! sois ton meilleur ami, qu'importe le moyen s'il s'agit de vivre! vivre d'abord, et quand même! »

Or, et c'est là une conséquence inéluctable, et un point qu'il faut encore faire ressortir: avec une conduite comme celle où mènera un système de morale sans obligation, on ne s'en tiendra pas à la noble règle de l' « idéal persuasif ». S'il y a en effet influence de nos idées sur notre vie, il y a une réaction non moins grande de notre vie sur nos idées. On a dit que le « sursum mentes » était la condition du « sursum corda »: la réciproque n'est pas moins juste, et il est tout aussi vrai que le « sursum corda » est la condition du « sursum mentes ». « Il faut vivre comme on pense; sinon, tôt ou tard, on finit par penser comme on a vécu. » (1). A force donc de se livrer à l'intempérance, à la cupidité, à la violence, à la luxure, il y aura inévitablement, non pas chez tous, mais chez un bon nombre, — et le mal ira toujours en augmentant, car il sera sans remède, — aveuglement de la conscience morale: on se forgera à sa taille, suivant un mot qui fut un jour fameux, un « ignoble idéal »; on se fera de son intérêt, de son plaisir, la règle de son bien, et l'on se rira des imbéciles qui croient encore à la vertu. Alors, le désordre est complet, et le mal sans espoir. « Cet homme-là, on ne le gouverne pas, on le mitraille », dit Napoléon, ou s'il a pour lui le nombre, c'est un corps d'assassins. Et c'est cet homme-là pourtant, que logiquement, infailliblement étant donnée la nature passionnée de l'homme, nous forge la théorie d'une morale sans obligation.

(1) Finale du *Démon de midi,* de P. Bourget.

Ainsi, pas de société humaine possible sans morale, pas de morale sans obligation, pas d'obligation sans Dieu! Qu'est-ce donc qu'une morale laïque? l'équivoque qui se glisse sous ce terme est facile à percer. Si on entend par-là une morale philosophique, connue par les seules lumières de la raison, sans dépendance directe d'avec une révélation, chrétienne ou autre, il y a une morale laïque. Si c'est une morale sans Dieu, c'est faux, il n'y a pas de morale laïque, car il n'y a pas de morale possible sans obligation.

La société humaine a besoin pour vivre d'une obligation de conscience qui vienne de Dieu; c'est un athée notoire, M. Le Dantec qui le déclare: « Je maintiens qu'une société d'athées logique est impossible. » (1). N'en résulte-t-il pas, comme conclusion absolue, qu'il y a de fait une obligation de conscience, et qu'il y a donc un Dieu: nous ne disons pas, par cette seule voie, un Dieu infini; mais un Etre supérieur aux hommes, souverainement intelligent pour connaître leurs actions, juste pour les rétribuer suivant leur mérite, bon pour vouloir le bien de tous, et puissant pour imposer ses décrets.

Pas moyen d'éluder cette dernière conclusion, sinon en ajoutant avec le même écrivain, qu'il faut, pour que la société humaine subsiste, qu'elle vive dans l'erreur, que cette affirmation d'un Législateur est mensongère, mais nécessaire à l'humanité: « il y a des erreurs fondamentales dans l'homme actuel, et ces erreurs sont aussi indispensables à sa vie que son nez, sa bouche ou son cœur » (2). Comment alors se dire rationaliste, prétendre ne se laisser guider que par la raison, c'est-à-dire par la vérité?... Et qu'on aille donc prêcher une pareille doctrine, non devant un petit cercle d'adeptes, qui y reconnaîtront facilement un jeu de l'esprit, mais devant les foules!

Ou il faut dire: sans doute, pas de société possible sans obligation, et partant sans Dieu! mais la société humaine est-elle donc si nécessaire? — Oh! certes, elle n'est pas absolument nécessaire, puisqu'il fut un temps où, l'homme n'étant

(1) *L'Athéisme*, p. 35.
(2) *L'Athéisme*, p. 99.

pas, le singe ne se connaissait pas de maître. Mais alors, tel est donc l'idéal où l'on veut nous faire rétrograder: puisque Dieu n'est qu'une chimère menteuse, il faut aussi que la société humaine qui ne peut subsister sans lui, disparaisse, que nous-mêmes qui sommes faits pour vivre en société, nous disparaissions tous! c'est le dernier mot du progrès au XXe siècle!

Et n'est-il pas plus raisonnable, et seul raisonnable, de penser que tout ce qui est doit avoir sa raison explicative? et puisque tout est si bien réglé de par la nature, pour les plantes et les animaux, qu'ils ont chacun ce qui leur est requis pour vivre, ne doit-il pas, et a fortiori, en être ainsi pour l'homme? et ne faut-il donc pas affirmer absolument qu'il y a une obligation, puisque cette obligation est indispensable à la société, et qu'il y a un Dieu, puisque point d'obligation sans Dieu.

Concluons! Après avoir laissé de côté, en faveur de l'existence de Dieu, un argument qui prétendait partir du sentiment constaté en nous de l'impératif, nous avons établi comment, cette existence de Dieu une fois démontrée, il en résulte, comme conséquence directe, l'obligation pour l'homme de vivre honnête afin de se conformer à la volonté du Créateur. Dieu, auteur de l'homme, veut qu'il vive en homme: c'est là l'ordre logique, la raison « propter quid » du devoir; seule, cette première voie explique à la fois le fait et le pourquoi de l'obligation, le « faut-il? » et le « pourquoi faut-il? » deux problèmes qui en vérité ne font qu'un.

Puis, abordant la question par une autre face, nous avons encore établi, par les conséquences désastreuses des systèmes contraires, que la société ne saurait subsister sans obligation, et que cette loi morale à son tour postule un Dieu sans qui elle ne peut s'expliquer. Et nous obtenions ainsi un nouvel argument, nullement à dédaigner, pour le fait d'une loi morale, en même temps qu'une preuve très valable en faveur de l'existence de Dieu, même si elle ne conclut pas à un Etre infini.

D'un côté, on descend logiquement de Dieu à l'obligation;

de l'autre, on remonte de l'obligation au Législateur. L'existence de Dieu, la loi morale, ce sont là en effet deux vérités connexes, dont chacune s'établit par des considérations propres. Mais leur rapport est tellement étroit que l'une appelle l'autre, et qu'elles ne sauraient subsister l'une sans l'autre. Elles se prêtent un mutuel appui, en même temps qu'elles fournissent un fondement solide au seul système de morale philosophique capable de diriger efficacement les volontés humaines dans la voie du bien.

F. Monnier.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

ET

LES VALEURS MORALES

I. — Le problème

Le devoir n'est qu'un mirage ensorcelant s'il n'est sublime, s'il n'implique des relations avec des réalités sacrées, avec Dieu même. Pour qu'il commande un respect souverain et devienne une sorte de passion sainte, il doit faire de nous les ouvriers d'une tâche incomparable; il doit être un « instinct divin », une « immortelle et céleste voix ».

C'est lui qui nous relève à nos propres yeux en nous invitant à collaborer avec la Sagesse suprême. Comme dit Kant, il n'a rien de flatteur, il ne s'impose point par la force, mais il se propose à notre acceptation libre et raisonnable, parce qu'il possède tous les titres à la déférence jusqu'à l'adoration. Il met l'âme dans la paix et la joie; mais ce bonheur qu'elle éprouve, elle a le sentiment de l'avoir mérité parce qu'elle se sait en accord avec le sens profond de l'univers et les intentions de son Auteur.

Ce sont là des vérités qui ont pris une apparence imaginaire et irréelle pour beaucoup de membres de notre société positiviste, absorbée par les pressantes nécessités économiques et l'aménagement des intérêts. Les beautés de la vie morale leur semblent réservées aux loisirs de quelque amateur d'art; quelle maigre place leur reste quand règne l'industrialisme et hurlent les convoitises des foules! Pourtant un vide immense s'est peu à peu creusé dans bien des âmes; quelques

formules négatives et simplistes avec l'appel aux instincts ne peuvent les assouvir alors qu'elles sont en mal de l'Infini. Si le devoir n'est divin, sur quel point d'appui l'homme posera-t-il le levier de sa volonté pour soulever le monde de ses passions, selon le mot de Napoléon à Fontanes, et sacrifier ses intérêts au bonheur général?

Les hommes naturellement fuient la douleur et recherchent le plaisir. Les lois morales ne seraient-elles que le résumé de leurs expériences et en quelque sorte des instincts, des habitudes utiles conformes à l'intérêt collectif, engendrées par l'évolution et transmises par l'hérédité? Elles ne traduiraient ni le Juste, ni le Bien, mais l'utilité commune. Conscience morale et raison ne seraient que le résultat de l'adaptation héréditaire de notre organisme avec le milieu physique et social; nous constaterions que l'espèce humaine est ainsi façonnée qu'elle ne saurait penser autrement. La conscience psychologique est un enregistreur; elle reproduit les impressions dans un ordre qu'elle subit et qui ne dépend pas d'elle. Les principes d'identité, de contradiction et de causalité sont donc des habitudes mentales contractées d'abord passivement; elles ont offert aux hommes la plus grande commodité et utilité pratiques pour éviter la peine et employer le monde à leur service. Ces habitudes acquises au cours des âges sont désormais infrangibles et leur paraissent pour ce motif nécessaires et éternelles, mais ce sont des illusions. On aura reconnu l'explication empiriste de la conscience morale et de la raison. Dans la lutte pour la vie, elles représenteraient la survivance des mieux adaptés aux conditions physiques et sociales.

Pour nous, le prestige de la raison et des valeurs morales décline dès qu'on en fait des produits naturels, dus au hasard des événements et traités selon les méthodes positives. L'expérience règle l'application des principes, *mais ne les crée pas*. Le Bien n'est pas l'expression de nos désirs satisfaits, mais la révélation progressive d'un monde éternellement vrai, juste et beau, l'application de la raison à la conduite de la vie selon les circonstances diverses. Ce n'est point cependant que les coutumes et les obligations reçues offrent,

surtout chez les primitifs, un tout homogène et parfaitement pur : « l'homme n'est ni un ange ni une bête, il tient des deux ». Quand leurs intérêts ne s'opposent pas, les humains éprouvent les uns pour les autres une sympathie naturelle; à plus forte raison quand ils peuvent mutuellement s'assister: les sociétés animales elles-mêmes ne sont pas fermées à des sentiments analogues. Il est également vrai que les règles morales répondent aux conditions permanentes des associations. Si leurs membres ne voyaient aucun mal à s'entre-tuer ou à se voler entre eux, comment pourraient-elles subsister? Les représailles de l'opinion ou des autorités, la crainte des châtiments de Dieu ou des dieux contribuent encore à fixer les coutumes. Les superstitions dues à l'animisme et à la magie ont incontestatblement favorisé le prestige des chefs, le respect de la vie humaine et de la propriété. Le pharaon était une sorte d'incarnation d'Horus; Homère parle des demeures divines et des chars sacrés des rois; Louis XV et Louis XVI durent imposer les mains à de nombreux malades le jour de leur sacre. Murmurer un sort sur une clôture est, chez beaucoup de primitifs, la meilleure manière de protéger leurs plantations contre les voleurs; c'était probablement le rôle des bornes ou *hermaia* dans l'ancienne Grèce, ou de certaines tablettes de plomb qui vouaient les voleurs aux vengeances infernales de la « cruelle Perséphonéia ». Selon Sophocle, le pays de Thèbes souffrit de sécheresse et de stérilité par suite de l'involontaire inceste d'Œdipe. Partout la crainte des vengeances possibles de l'esprit du défunt paraît avoir arrêté souvent le bras des meurtriers. Le sens profond du devoir est donc, surtout à l'origine, assez obscur et confus; il s'y mêle une certaine sympathie instinctive, des soucis utilitaires et des croyances superstitieuses (1). La frayeur domine le respect de l'autorité et laisse très atténué le sentiment proprement moral du devoir, de ce qu'on est tenu de faire *parce que juste et bon.* C'est lui cependant qui, encore à demi conscient, portait tout l'avenir de la civilisation, comme le gland porte le chêne futur. L'humanité ne chercherait pas la moralité si elle ne l'avait déjà trouvée, elle ne

(1) Cf. J. Frazer: *La tâche de Psyché*, 1918; trad. S. Reinach.

la désirerait pas si elle ne la possédait en aucune manière. L'idéal est comme une aspiration féconde qui peu à peu se réalise en parvenant à la pleine conscience de soi: la civilisation est un grand effort, une sorte d'enfantement douloureux mais plein d'espérance.

Tous les peuples ont conçu à leur manière le normal, le digne d'être vécu, *ils ont qualifié la vie*; leur idéal a pu être parfois très grossier, mais tout de même un idéal faisait leur foi commune. Ce serait prêter aux primitifs une âme bien moderne et « laïque », que d'imaginer leurs règlements et coutumes comme fondés sur la simple considération de l'utilité commune. Ce n'est donc ni au nom de l'ethnographie, ni au nom de l'archéologie que l'on peut nous imposer une conception purement positive de la conscience morale. Ce ne peut être qu'au nom de l'hypothèse philosophique générale qu'on appelle *l'empirisme.*

Les valeurs morales sont des divinations, des « inventions » de l'imagination créatrice de l'humanité, c'est-à-dire de l'imagination guidée et contrôlée par la raison. Seule, en effet, la raison est capable de s'élever jusqu'aux idées de finalité et d'ordre à respecter, de beauté, de proportion et d'harmonie; seule, elle est à même de concevoir un idéal universel, humain qui puisse de plus en plus mettre tous les hommes en communion de volontés. Le milieu social est l'initiateur; le devoir est d'abord un enseignement reçu, un ensemble d'opinions qui éduquent et étayent les chétives individualités: mais celles-ci sont des personnes raisonnables, c'est-à-dire susceptibles d'en concevoir la dignité et le mérite. C'est donc en fin de compte à la valeur absolue de la raison que l'évolutionnisme radical a dû s'attaquer. Ses idées fausses sur l'origine purement utilitaire des valeurs morales procèdent d'enquêtes ethnographiques et historiques commandées par des vues *a priori* qu'il fallait à toute force justifier, alors que l'empirisme et le pragmatisme régnaient sur l'opinion.

Mais n'y avait-il pas dans cette attitude une anomalie singulière? Comment faire un critique de la raison, et une science de ses origines, avec une raison que l'on déclare toute relative à nos besoins pratiques et le simple produit du

hasard des événements? Alors rien n'est sûr, ou plutôt toutes nos certitudes sont strictement provisoires, tout au plus des préjugés habituels chez l'espèce humaine telle que nous connaissons. En toute discussion la valeur absolue de la raison devrait être hors de cause: que peut-on édifier en effet sur le sable mouvant de l'empirisme et du relativisme, formes modernes du scepticisme?

Comment avec une telle désagrégation de l'esprit maintenir ou refaire le consensus social, une foi commune, stable, sans laquelle tout ne peut que se dissoudre dans l'anarchie des intérêts? Ce fut pourtant pour répondre à cette noble préoccupation que Auguste Comte édifia le positivisme. Dans sa pensée, les discussions sans fin et stériles de la métaphysique allaient donc laisser la place au souci exclusif des faits. Quelle illusion! Comme on l'a répété bien des fois: le scepticisme est le fruit toujours renaissant de l'empirisme. M. Albert Bayet écrit sans sourciller: « Nous nous acheminons vers l'universelle irresponsabilité, dont beaucoup s'effrayent, mais qui n'aura cependant aucune conséquence pernicieuse (1). » Quelle aberration ou quelle candeur! Si les principes rationnels et moraux dont nous sommes dupes, ne sont que des suggestions intéressées subrepticement entretenues dans notre conscience par le milieu physique et social, quel prestige peuvent-ils conserver? Si en certaines circonstances et jusqu'à nouvel ordre seulement, le cerveau produit la pensée comme le foie produit le sucre, sur quoi fonder la science et aussi la générosité du vouloir?

Il importait au plus haut degré de noter que l'évolutionnisme n'a pu dissoudre la conscience morale qu'en dissolvant la raison elle-même.

Inversement le caractère absolu de la raison fonde la dignité de la conscience morale, car celle-ci n'est que la raison s'appliquant à discerner la meilleure conduite de la vie. Quoiqu'en pense M. Lévy-Brühl (2), il existe une raison humaine

(1) *La morale scientifique*, 1905, p. 177.

(2) Cet auteur n'est pas aussi éloigné de la théorie classique, puisqu'il écrit: « A mesure qu'une psychologie scientifique se développera, concurremment avec les progrès de la sociologie... l'unité

universelle sous ses modalités ou ses processus divers. Le primitif n'est pas pour nous un étranger, mais un frère inférieur; nos logiques ne sont pas hétérogènes. « J'étais, écrit Darwin lui-même, continuellement frappé de surprise, en voyant combien les trois natifs Fuégiens qui avaient vécu quelques années en Angleterre et pouvaient parler un peu d'anglais, nous ressemblaient étroitement en *dispositions,* et pour la plupart de nos facultés mentales. » (Cité par Fouillée, *Revue des Deux-Mondes,* 15 juillet 1901, p. 386.)

L'impératif sacré du devoir est conditionné par la valeur de la raison humaine, mais celle-ci ne trouve qu'en l'Absolu lui-même auquel elle a conscience de participer, l'assurance et la pleine sécurité: ce sont là deux propositions corrélatives; les mettre en pleine lumière serait aider au réveil de l'idéalisme et de l'enthousiasme qu'il a toujours soulevé dans les âmes. Faire battre en chacun le cœur de tous, et mieux encore, faire vouloir à chacun ce que Dieu veut: c'est tout le problème moral théorique et pratique. Un tel *fiat,* une telle acceptation ne peut naître que dans une volonté intelligente, capable de concevoir sa loi ou du moins d'en apprécier la sagesse et de s'y déterminer par propre persuasion.

II. — La Raison et les valeurs morales

Nul peuple ne fut plus soucieux de ce qui peut intéresser la vie humaine que le peuple grec. La maîtrise de soi, l'égalité d'âme, l'équité, le dévouement au bien public, et par-dessus tout la sagesse: toutes ces vertus ont été célébrées par leurs philosophes. Ils ont appliqué leur raison et toute la finesse de l'analyse psychologique à discerner la nature supérieure dans l'homme et à fixer l'idéal humain. Il y a une science raisonnable du bien. Elle consiste à remonter des in-

mentale dans l'humanité apparaîtra probablement. » *La morale et la science des mœurs,* 1903, p. 82.

Cf. dans le même sens: E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912, pp. 342, 553, 613. — Loisy: *Revue d'histoire et de littératures religieuses,* 1911, p. 85; 1914, p. 355.

tuitions communes — qui résultent de la coutume et de l'exercice spontané de l'intelligence pratique — aux idées générales qui les fondent. Par une série d'inductions on parvient ainsi à la notion la plus haute, celle du bien; désormais par déduction on peut déterminer à quelles conditions un acte lui sera conforme, c'est-à-dire vertueux. Telle est la méthode de Socrate. Pratiquer la vertu c'est donner la première place à la raison. Platon est séduit par une sorte de révélation intérieure à laquelle tout sage peut prétendre; il lui semble entrevoir le Bien lui-même, la Souveraine Raison qui préside à l'ordre des choses et au concert harmonieux des volontés: le monde visible n'a de valeur que parce qu'il révèle d'invisible et d'éternel. Pour les Stoïciens encore, vivre conformément à la nature, c'est vivre selon la raison, car une Sagesse immanente gouverne toutes choses: le sage communie donc aux fins augustes de l'univers, il s'y associe librement, devenant alors le coadjuteur de Dieu.

Le moyen âge reste fidèle à la tradition grecque en ses grandes lignes. C'est en participant de quelque manière à la Suprême Raison que nous pouvons trouver la lumière pour notre vie; il est en nous un appétit naturel du bien, une inclination habituelle à le distinguer et à l'aimer (1).

Dans l'école cartésienne, on glorifie la raison comme il fallait s'y attendre. Nous découvrons la perfection en nous dégageant des impressions confuses et variables des sens ou des passions, et en nous attachant à l'ordre éternel que notre intelligence conçoit et admire. Le bonheur consiste dans le sentiment de la perfection acquise selon notre nature; il est donc le signe d'une vie qui se subordonne de plus en plus à

(1) Citons quelques textes de saint Thomas: « Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes, æternæ » *Sum Theol.* I, q. 84, art. 5. Divine est surtout l'intelligence spontanée qui crée les idées générales avec le secours de l'expérience, aussi est-elle *une virtualité originale et innée.* (*De Verit.*, q. X, art. 6.) — « Unde (creatura rationalis) et in ipsa participatur ratione æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura, lex naturalis dicitur. » (*Sum. Theol.*, Ia IIæ, q. 91, art. 2.)

la raison et à Dieu: tout au fond il coïncide avec l'amour de Dieu.

L'intensité du sentiment moral chez Kant lui fait croire à un commandement absolu. A cette fin, il s'efforce d'épurer cette intuition, de la vider de toute émotion, de la schématiser en quelque sorte, pour lui donner la forme la plus impersonnelle et la plus désintéressée. Il ne reste plus qu'une conception très abstraite, très générale que soutient heureusement tout le subconscient déposé dans l'âme de Kant par l'éducation pieuse de sa mère. Le rationalisme moral a atteint sa formule la plus quintessenciée et la plus idéologique.

Cependant, malgré qu'il en aie, le philosophe de Königsberg cède à l'attrait du bien, de l'idéal de l'homme vertueux qui doit s'imposer à l'*animalis homo*. Le souverain bien est l'idée d'une volonté respectable pour tous et en quelque sorte hypostasiée: restent à déterminer les conditions qui la rendent possible. « C'est cette union de la liberté et de la raison dans l'homme qui constitue sa valeur personnelle et absolue » (1), car c'est par elle qu'il devient citoyen du Royaume de Dieu. Kant a trop élaboré le *devoir* en *concepts généraux*.

Plus la morale apparaît comme une systématisation rationnelle, plus on est porté à la considérer comme une science. Si le péché est une déraison, ne va-t-on pas en conclure avec Socrate que tout pécheur n'est qu'un ignorant? Suffira-t-il donc de suivre de hautes leçons de morale, de savamment disserter sur les fins suprêmes pour devenir un saint? Cette erreur est le danger de l'intellectualisme abstrait, idéologique, qui oublie combien est complexe le contenu de la conscience morale même la plus pure. Des images sensibles, des souvenirs, des émotions, des instincts s'y mêlent aux jugements; il n'est pas jusqu'à un état de bonne santé physique qui ne puisse favoriser la droiture des appréciations de l'ordre pratique. Il serait superficiel de faire du *tu dois* la conclusion pure et simple d'un raisonnement abstrait bien lié. Le bien doit se faire aimer, il attend notre libre consen-

(1) Victor Delbos: *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant*, p. 183; thèse, 1903.

tement: l'amour peut-il naître d'un syllogisme? Le soleil de décembre qui fait scintiller la neige est éblouissant, mais il laisse la nature dans son engourdissement (1).

Reconnaître la dignité de la vie morale et lui donner son oui sincère, au moins de principe, c'est révérer sa beauté, son mérite; c'est approuver au moins vaguement qu'elle donnera à notre existence de l'ordre et de la grandeur: autant d'éléments *esthétiques*. Les primitifs comme les civilisés admirent la puissance, la sagesse, le courage, la justice, la patience, l'intrépidité. Une conduite conforme aux traditions de la tribu, à l'expérience des anciens et aux ordres des chefs paraît plus belle aux primitifs; volontiers ils se croient d'une nature supérieure aux étrangers qui ne connaissent pas leurs coutumes. Si l'humanité cessait d'admirer, si elle se contentait de calculer ses plaisirs sans les *qualifier*, elle deviendrait vite amorale.

Dans l'analyse de la conscience on retrouve également un profond besoin de sortir de soi, de vivre en communauté d'estime et de services avec autrui (2), de participer à la même foi et aux mêmes espérances: l'homme n'est pas toujours un loup pour l'homme, c'est aussi un ami.

Evidemment tout est dans tout. Ainsi le vol qui détruit la proportion entre le travail et la propriété, la calomnie, celle

(1) Comment M. Piat peut-il écrire: « Qu'y a-t-il à l'origine de notre vie morale? Si ce n'est une idée, un concept pur, un élément logique... L'abstrait qui nous incline si puissamment à la recherche de nos intérêts, nous donne aussi la force de les dépasser et même d'y contredire: c'est en nous l'agent par excellence de la réalisation de l'absolu. » *De la croyance en Dieu*, 1909, p. 184. Les scolastiques possèdent une analyse plus *réaliste* du jugement moral *qui inclut des désirs naturels du bien.*

De même comment les preuves de Dieu peuvent-elles être « terriblement déliées et complexes » quand « il y va pourtant du prix même de la vie »? *Ibid.*, p. 188. Autant de considérations mal coordonnées par le regretté abbé Piat.

(2) « Il reste vrai que les plus anciens sauvages avaient déjà leur moralité et que sur un point elle ressemblait à la nôtre: ce point, c'est le désintéressement, l'abnégation en vue d'autrui », c'est-à-dire en vue du *clan*. FOUILLÉE: *La morale des idées forces*, 1908, p. LII.

à garder entre la valeur d'une personne et l'estime qui lui convient, évoquent aussi je ne sais quelle laideur révoltante et le sentiment d'une violence faite à autrui.

Au sens strict la morale n'est donc pas une science; les lois de la conscience ne se font pas accepter en vertu de la bonne tenue logique des syllogismes. Elle n'est pas non plus un art tout empirique qui livrerait de simples conseils pratiques. Elle tient à la fois de la science et de l'art. Elle est une synthèse de connaissances, d'émotions et d'instincts absolument *suî generis,* mais dont les jugements rationnels de valeur restent pourtant la clé de voûte. Ceux-ci cependant n'ont chance d'être appréciés et agréés, « d'accrocher », que s'ils mettent en exercice l'appétit naturel du bien dont parle le Docteur angélique; cet appétit naturel, c'est l'inclination foncière à aimer l'ordre, la justice, la perfection de la vie, le bonheur de ses frères (1). En un mot amener un homme à reconnaître la supériorité de la vie morale sur celle des sens, c'est l'amener *à vouloir* que le bien soit, au moins en principe; or nul ne peut créer chez autrui un tel consentement; tout ce que peut faire l'éducateur c'est de montrer *qu'il est en connexion avec une volonté de nature* qui peut être d'ailleurs éveillée et dirigée (2). Il faut revenir aux vues réalistes de l'Ange de l'Ecole.

(1) On a appelé le jugement moral et religieux: « judicium per modum inclinationis ». Déjà Aristote (*Morale à Nicomaque*, x-10) note que les leçons de morale n'ont d'effet que sur les caractères généreux, épris de la beauté de la vertu; à la bonne semence, il faut une bonne terre objet de la faveur divine, « διά τινας αἰτίας θείας », des habitudes déjà de quelque manière vertueuses, « chérissant le beau et haïssant le honteux, « στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν » Le philosophe rattache la vertu par conséquent à une volonté de nature, encore que sa conception *trop aristocratique* oublie que *tous* les hommes sont appelés à aimer le bien. « Divine est la raison et divine la vie qu'elle inspire..., elle s'élève au-dessus de tout par sa puissance et sa dignité ; εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τον ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον » § 7.

Cf. dans le même sens: B. Allo, O. P.: *Foi et systèmes*, 1908, p. 78 sq., 240 sq.

(2) Cf. Stuart Mill: *La logique des sciences morales*, traduction Bélot, p. 207. Nul pardon possible sans un *commencement d'amour*

Ajoutons encore que pour prendre goût au sacrifice, à l'effort en vue du bien, il faut être aidé par une communion exaltante (1) avec beaucoup d'autres consciences: chrétiens, que serions-nous sans l'Eglise qui nous unit à toutes les générations de nos frères en Jésus-Christ!

Il nous a fallu amender la conception rationnelle de la morale (2); nous y avons ajouté en somme, ce que le Concile d'Orange appelle, mais *dans l'ordre surnaturel* pour l'acte de foi: « *pius credulitatis affectus* ». Quel sera donc le rôle normal de la raison dans la coordination des éléments de la conscience; en d'autres termes comment doit se constituer et se légitimer la vie morale pour qui veut la raisonner?

Que devons-nous vouloir? Au fond pas autre chose que ce que l'humanité veut le plus persévéramment depuis toujours, ce que l'on discerne comme son désir le plus constant sous ses superstitions et ses convoitises trop souvent indéniables: une vie pleine, belle, féconde, expansive et généreuse. Quelle sécurité et quel élan nous donnent ce sentiment d'être en communion avec l'humanité! Les primitifs actuels professent une morale désintéressée par bien des côtés. A leur manière

de Dieu, dit le Concile de Trente; c'est Dieu d'ailleurs qui en a l'initiative.

(1) Cf. C. Bouglé: *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, 1919, p. 71.

(2) Une morale scientifique ne pourrait être *normative*; tout au plus serait-elle *consultative* et utilitaire. Si tu veux garder ta santé: sois sobre: voilà sa formule. L'espérance de voir le précepte écouté se fonde sur l'instinct qui fait rechercher le plaisir et fuir la douleur; il s'accroche à l'égoïsme naturel. — M. Jules Sageret oppose la connaissance scientifique à la connaissance mystique: l'une étudie les lois de ce qui est véritable dans l'expérience; l'autre, ce qu'il *faut* faire et croire, elle soulève l'enthousiasme du désir, elle charme par sa poésie. Mais pourquoi le lui reprocher? En dehors de ce qui *doit* être, il ne reste que les faits, leurs lois et l'utilité. Avec ces trois éléments peut-on édifier une morale? M. Sageret écrit: « Soyez attaché avec ferveur aux biens moraux *supérieurs* de l'humanité, vous proclamerez l'existence de l'Idéal », p. 167. Si tout se ramène à l'intérêt bien calculé, si la raison n'est que le résidu des expériences utilitaires, p. 39, de quel droit nous duper en parlant d'Idéal? — Philosophie à tiroirs!

Cf.: *La Vague mystique*, 1920.

ils conçoivent une certaine perfection de la vie, ils ne sont pas fermés à la notion de justice, et dans le clan, ils se considèrent comme frères. Les plus anciens vestiges des civilisations assyro-babylonienne, égyptienne, hindoue et grecque n'évoquent pas le moins du monde des âmes strictement utilitaires; des préoccupations d'ordre, d'équité et de bonté s'y font jour très nettement. Comme en tout mode de connaissance c'est la raison spontanée qui a commencé à s'exercer: *l'implicité vécu a précédé l'explicité connu.*

Sitôt que s'éveille la raison de l'enfant, il n'est pas appelé alors à la tâche impossible de choisir le chemin de la sagesse; sa famille et son milieu social le pourvoient de valeurs morales, ce pain supersubstantiel de l'âme. Sa jeune intelligence et l'appétit naturel du bien l'inclinent à prêter une oreille attentive et docile à la tradition. Mais plus tard, avec un esprit plus ou moins averti et prudent, il lui arrivera de la juger, et il ne l'estimera que selon les services qu'elle rendra à l'idéal qu'il se sera fait.

Lorsque le philosophe organise sa conscience morale, il n'a donc pas à la créer de toutes pièces, mais simplement *à faire un choix* parmi les appréciations reçues et les expériences variées qu'il a faites: ce sera le rôle de la raison réfléchie. Cependant des attraits, des répugnances, des sympathies, en un mot des jugements de valeur ébauchés sont déjà latents inévitablement en chacun de nous.

Que nous le voulions ou non, nous sommes les héritiers de siècles d'efforts pour affirmer la conscience morale, et inspirés par les expériences des âmes saintes qui ont illustré l'humanité. Que ne devons-nous pas aux prophètes hébreux et à Celui qu'ils annonçaient: Jésus-Christ! La Grèce a façonné notre intelligence et notre goût; Rome nous a donné le sens de la justice et du devoir civique. La littérature française et notre histoire nationale ont imprimé une forme à nos aspirations. A Dieu ne plaise qu'un Français oublie que pour porter des fruits savoureux un arbre doit plonger ses racines dans les terres profondes du milieu où il vit! Mais cependant c'est en dernier ressort à la raison informée à choisir et à décider. A elle de hiérarchiser les valeurs et de subordonner

les fins. Il ne pourra se faire qu'elle ne mette en première place la vie réfléchie, ordonnée, belle et féconde, la générosité et la constance dans les desseins.

Pourquoi lui accorder cette suprême judicature, cette magistrature intérieure? Parce que la raison seule est capable de se juger elle-même. Nous avons conscience de nos désirs, mais ils ne peuvent apprécier que l'intensité du plaisir ou de la douleur qu'ils font éprouver et non leur qualité. Comment ne pas donner la première place à l'instinct de connaître et de comprendre? L'émotion esthétique ou sympathique ne sera pour nous que le premier et le plus fidèle des serviteurs. C'est donc grâce à cette activité raisonnable que la beauté de la vie s'ouvre à nous et nous ravit et que nous pouvons tenter de faire de notre existence une œuvre d'art illuminée d'un reflet divin. Une morale rationnelle nous invite encore à connaître et à aimer d'un point de vue universel; elle fait chérir en tous les hommes les traits généraux d'un même idéal. Elle est donc oubli de soi en vue d'autrui, et même en vue des fins générales de l'univers qui obéit à une raison analogue à la nôtre. La conscience réconcilie ainsi l'individuel et le social dans un être raisonnable qui ne se pense qu'en pensant le tout et en communiant à ses fins augustes. C'est pourquoi nous qualifions comme bien supérieurs au plaisir de manger, la joie de comprendre et le bonheur de réaliser la justice et la bonté. Une confiance indescriptible paraît se faire jour peu à peu dans toutes les civilisations en cette conviction: obéir à la raison, c'est vivre de la vie la plus consciente d'elle-même, la plus belle et la plus expansive. La morale savante est l'étude des valeurs idéales qui ont présidé au progrès humain et sont susceptibles de le prolonger: à la raison pratique de les discerner de mieux en mieux; la prudence en règlera l'application opportune.

Mais qu'est-ce donc que ce monde supérieur auquel la sagesse nous fait participer?

III. — Les Valeurs et Dieu

Notre foi dans la suprématie de l'ordre moral tend à devenir la foi en un Etre personnel, souverainement parfait, avec

lequel notre conscience nous met en rapports si étroits qu'elle s'est imaginée entrer en contact avec Lui par l'expérience intérieure. C'est surtout, en effet, en vivant de la vie de l'esprit et du cœur, dans notre effort vers le vrai, le bien et le beau que se révèle à nous l'Esprit « qui illumine tout homme venant en ce monde », le Principe premier et absolu qui fait l'immanente unité de la vie universelle, sans s'y confondre toutefois, car Il est l'Inspirateur et comme tel en quelque sorte d'abord concentré sur Lui-même.

En nous, il y a meilleur que nous-mêmes, il y a la présence active de Dieu; plus l'âme avec désintéressement se donne au bien, aime son prochain, plus elle s'en convainc. Il n'est pas un être humain qui ne conçoive à sa manière, selon son équation personnelle et à ses meilleurs moments l'homme qu'il voudrait être, la perfection morale. « Je suis une chose imparfaite... qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis », écrit Descartes (3e *Méditation*). C'est vers cette perfection de la vie par plus de justice et de charité, par un plus vif souci de réparer les iniquités sociales et les brutalités de la nature que se meut la civilisation. Or, comme l'a écrit M. de Curel (*La Nouvelle Idole*) : de même que la marée démontre un astre vainqueur qui soulève les mers; de même cette universelle aspiration vers l'idéal démontre l'existence d'un Soleil des esprits. Dès lors que l'on reconnaît la valeur suprême de l'ordre moral, qu'on lui offre la plus sincère dévotion, c'est-à-dire l'obéissance respectueuse jusqu'au sacrifice, qu'on le veuille ou non, on s'agenouille et on adore. Dieu peut être encore enveloppé de brumes et innommé, mais c'est vraiment Lui pourtant qui se tient à la porte : *sto ad ostium*. Il est capital tout d'abord de faire comprendre à tout honnête homme qu'il est constamment en rapport avec le *Divin*, que ce n'est pas là pure imagination et hallucination mentale, mais souveraine réalité. Du *Divin*, comment passer à la foi en un *Dieu personnel?* il faut un nouvel effort de réflexion.

Notre conception, à la fois expérimentale et rationnelle de la beauté morale, la séduction qu'elle exerce sur les consciences, et les efforts vers le mieux qui caractérisent les civi-

lisations: voilà trois faits en faveur de la réalité du Divin. Dans ses hautes méditations morales, le juste n'a pas le sentiment d'élaborer des idées abstraites, de combiner à sa manière des conceptions générales sur la vérité ou la justice, mais d'être en rapport avec un monde réel qu'il *découvre*. Le Bien, c'est l'expérience d'une vie plus ou moins sage mais repensée *sub specie perfecti*. L'idéal provoque en lui le respect, la confiance, des élans, des élévations qui ne sont pas sans analogie avec l'émotion profonde de l'artiste, tandis que le chef-d'œuvre entrevu se révèle à lui et l'oblige en quelque sorte à tomber à genoux (1). Il y a donc un point où morale, religion et esthétique paraissent coïncider: le jugement de valeur absolue des actes enveloppe le sentiment de la perfection; c'est là l'éternel platonisme toujours retrouvé au fond de l'âme humaine. Nous appartenons au monde sensible, monde des formes, des couleurs, des phénomènes et de leurs lois, par notre corps; mais par notre raison nous participons à un monde supérieur qui nous dirige et nous inspire.

Nommons-le: mystique, surnaturel, comme l'on voudra. Dans la mesure où nos impulsions idéales ont leur origine dans cette région (et il en est ainsi pour la plupart d'entre elles, car nous nous trouvons les posséder, sans pouvoir expliquer comment), nous appartenons à cette région dans un sens plus intime qu'au monde sensible. Lorsque nous nous soumettons à son rayonnement, nous devenons des hommes nouveaux, il nous rend forts et joyeux pour l'exercice de la charité; il produit donc des effets dans le monde réel (2). Ce n'est donc pas une pure idée abstraite, un pur symbole commode. Dira-t-on que c'est notre passsé ou celui

(1) « On nous demanderait donc en vain une séparation rigoureuse entre les aspects divers de la vie psychique: morale, esthétique, métaphysique, religion. La vie réelle ne connaît pas ces cloisons étanches. Mais elle fournit des motifs suffisants à des distinctions. En morale, surtout on agit; en esthétique, on admire; en métaphysique, on explique; en religion, on s'unit, on reçoit, on s'accroît. » HÉBERT: *Le Divin*; Paris 1907, p. 282. Ce livre qui contient de nombreux *témoignages* et de vigoureuses analyses, ne conclut malheureusement qu'au divin et non à un Dieu personnel.

(2) Cf. W. JAMES: *L'expérience religieuse*, p. 429, trad. Abauzit.

de nos aïeux, des expériences sociales *utilitaires* organisées en nous à notre insu qui feraient tout à coup irruption dans la conscience claire, et seraient comme telles capables d'engendrer le sentiment d'ordres absolus? Mais, comme nous le verrons, si les valeurs n'étaient pour nous que des poussées instinctives, héréditaires, ce serait les dégrader et les découronner (1). D'où vient qu'un naturiste, un amoraliste, comme Diderot, met *bien au-dessus* de la composition de *Mahomet,* le dévouement de Voltaire à la famille de Calas? (*Le Neveu de Rameau*). N'est-ce pas reconnaître l'originalité absolue de la morale, la suprématie de son ordre et l'impossibilité de juger la vie sans la mettre en rapport avec une norme réelle, vénérable, qui est la Perfection?

Le progrès moral, écrit Höffding (2), consiste précisément à faire en sorte que le moi supérieur conquière davantage le moi charnel et conduise ses démarches. Jamais on ne fera admettre au saint pas plus qu'au grand artiste qu'ils ne sont en présence que d'un pur produit de leur esprit ou de leur espèce; on ne meurt pas pour des principes si ce ne sont que des élucubrations relatives et passagères, de simples faits.

Sans doute, il se trouvera toujours des philistins pour ne voir dans la musique et la peinture qu'un vain assemblage de sons ou de couleurs capables de caresser l'oreille ou l'œil; de même, au risque de se contredire, il y aura toujours des sceptiques qui ne prétendront voir dans l'idéal moral qu'une collection de maximes générales tirées de l'expérience de la vie. Attitude de dilettantes ou de désabusés plus soucieux de leur tranquillité que de la vertu! Jamais grand artiste, ni héros n'y consentiront! On peut être cependant à des degrés divers impressionné par l'éminente dignité de l'idéal moral. Mais c'est cette conviction cependant qui plus ou moins consciemment paraît accompagner les preuves de l'existence de Dieu, non seulement pour que l'Etre conclu soit respectable et sacré, mais encore pour qu'Il soit conclu. C'est probablement pour le même motif que l'argument ontologique de saint Anselme et de Descartes, qui paraît à beaucoup de bons

(1) Cf. *Ibid.*, préface de M. Boutroux, p. x.
(2) *La Morale*, préface, 1906.

esprits un paralogisme, ne laisse pas malgré tout de les impressionner. Comment admettre que l'idéal qui nous fait participer à la vie la plus belle et la plus sainte ne soit qu'une abstraction, une pure modalité de notre esprit borné? D'autre part, il semble que ces réalités admirables auxquelles notre vie est comme suspendue sont expérimentées directement, saisies par intuition. Il ne faut donc pas être étonné de ces métaphores abusives: sens du divin, sens de l'Infini, tact intérieur, etc. « Il y a dans l'âme, écrit le P. Gratry, un don de Dieu qu'on appelle sens divin, voix de la conscience, attrait du Souverain Bien, loi naturelle gravée au cœur; il restera vrai que cette donnée divine est le principe qui donne à l'âme l'impulsion dans ses élans vers Dieu. » On trouverait des considérations assez analogues chez saint Augustin. Voici quelle paraît être la pensée du saint Docteur. Pour juger du bien et du mal, il faut posséder une norme, un idéal de perfection qui a été acquis au cours de l'existence et après de multiples expériences, c'est vrai, mais conditionnées par une raison préalable, autrement on tomberait dans un cercle vicieux. L'idéal qui s'acquiert au cours d'expériences n'est donc point tiré d'elles seules. Or, par la raison, nous participons à des principes nécessaires, immuables et éternels, qui s'imposent à nous et que nous ne faisons que *découvrir*. (*De libero arbitrio*, 7, 14).

(1) *L'existence de Dieu*, I, p. 90. « Quiconque porte au fond de l'âme et sent en lui la source divine, féconde, profonde, intarissable, le céleste idéal, l'avenir infini... celui-là, quelque grand qu'il soit, méprise toute grandeur bornée, qui n'est rien en face, de l'infini qu'il pressent et qu'il porte... Dans le contraste nécessaire que sent toute âme, sous toute émotion de la vie entre elle et Dieu toujours présent, elle se voit misérable, égoïste et perverse en face de l'infiniment bon qui la pénètre; et du même coup, elle atteint Dieu par l'acte même qui lui fait déplorer sa misère. » *Philosophie du Credo*, pp. 5 et 13.

— « Mais, ô Seigneur... vous êtes en moi plus que moi-même. Vous n'y êtes pas seulement comme vous êtes dans toutes les choses animées et inanimées; vous êtes en moi comme la lumière et la vérité qui m'éclairent, et comme le chaste attrait où mon cœur se prend. O Dieu! vous êtes donc bien proche. » BOSSUET: *Méditations sur l'Evangile*, 49e journée.

J'imagine que le sentiment d'une Sagesse, d'une Justice, d'une Raison qui valent absolument et par elles-mêmes est pour quelque chose dans l'idolâtrie grecque, par exemple. L'artiste et les fidèles étaient persuadés que leur idéal de force, de beauté ou d'équité s'était comme incarné dans le bronze ou le marbre. Le Zeus de Phidias, n'était-ce pas la révélation du Modérateur de l'Univers, au front large et lumineux, à l'âme sereine, comme il sied au Dieu très bon et très grand? De même en toute civilisation, même chez les primitifs et quoique de manière très humble encore, c'est parce que dans les commandements des chefs et les coutumes sociales transparaissent l'ordre et la justice comme on les connaît alors, et s'incarne en quelque sorte la raison, l'universelle raison, que les individus s'inclinent. La crainte égoïste n'exprime pas tout leur état d'âme: plus ou moins inconsciemment ils croient participer à de l'absolu. Le juste comme le grand artiste sont les serviteurs très humbles de leur idéal, ils le reçoivent avec toute la révérence due à un Visiteur divin. Richard Wagner définissait l'œuvre d'art la religion rendue sensible sous une forme vivante. Inversement, une émotion religieuse intense trouve son expression dans la cathédrale gothique ou les accents de l'*Ave Maris Stella*. Rien n'est plus éloigné de l'art, de la morale et de la religion que le plat bon sens incrédule et utilitaire.

En vieillissant, Darwin est devenu agnostique, les spéculations relatives au monde invisible lui ont paru sans portée. Or, circonstance à noter, cet agnosticisme a précisément coïncidé avec ce qu'il appelle: « la curieuse et lamentable perte des goûts esthétiques... Il me semble que mon esprit est devenu une espèce de machine propre à extraire des lois générales d'une grande multitude de faits (1). » Cas curieux de myopie empiriste, acquise par l'emploi d'une méthode exclusive.

La puissance de séduction qui caractérise l'idéal moral ne serait-elle qu'une illusion nécessaire? Serait-ce un instinct

(1) *Vie et Correspondance*, I, p. 354; lettre écrite en 1879. Darwin était aussi très affecté par le problème du mal.

devenu héréditaire, une consigne sociale primitivement donnée dans l'intérêt de tous et de chacun et dont le mobile égoïse aurait fini par être oublié? Alors son prestige s'éclipse; la prétendue science sociale fait de lui un simple *fait*; l'illusion ne pourra durer que chez les naïfs que la tyrannie sociale continuera à berner. Pour combien de temps? Que de « primaires » se croiront chargés de dénouer l'erreur mystique mère des religions et des sacerdoces oppresseurs! Sur l'arbre abattu au printemps, croissent encore pendant quelques jours de verts bourgeons, mais vite flétris. Une génération pourrait encore participer à son insu à l'ambiance mystique, à l'atmosphère morale. Mais cette atmosphère, on la vicie tous les jours en répétant: les actions bonnes sont les actions utiles, celles qui paient; les croyances morales ne sont que des préjugés entretenus par les classes bourgeoises pour assoupir les prolétaires.

On a reconnu l'explication pragmatiste et relativiste de la genèse des valeurs morales.

Le penseur américain, Leuba (1), considère les croyances mystico-morales comme une des formes raffinées de la recherche du bonheur; elles participent à la nature de l'instinct, ce sont des attitudes impulsives destinées à produire des résultats cherchés: plaisir, apaisement de la pensée, jouissance esthétique, accord avec ses semblables. La foi est souhaitée parce qu'elle satisfait à des besoins; la raison est réduite au rôle de servante de l'action. Au fond, ce n'est pas Dieu qui est désiré, mais une vie plus large, plus riche, plus heureuse.

Ribot (2) y voit une forme de la logique émotionnelle, c'est à peu près la même idée. « La logique rationnelle ne peut s'étendre au domaine entier de la connaissance et de l'action. Or, l'homme a un besoin vital, irrésistible, de connaître certaines choses que la raison ne peut atteindre, d'agir sur certaines personnes ou choses et la logique objective ne lui en fournit pas les moyens. » Aucune société ne saurait se passer de valeurs morales, ni d'une religion capable de les con-

(1) *Revue philosophique*, nov. 1902.
(2) *Logique des Sentiments*, p. 30.

server: autant de créations spontanées, de jugements téléologiques ou portés en vue de justifier, de répondre à des nécessités vitales. Le Dantec n'y aperçoit également, selon la théorie de Spencer, qu'un ensemble d'instincts adaptés à la vie sociale et fixés dans l'espèce par l'hérédité (1).

Déjà Feuerbach (2) ne voulait voir dans les croyances mystico-morales que la secrète adoration de la félicité. Dieu ne serait autre chose que la création des aspirations du cœur, création toute spontanée et crue objective, afin de posséder un Etre auquel chacun dans sa détresse puisse recourir et trouver bonheur et paix.

Il semblerait que M. Delvolvé espère aussi organiser la conscience morale sans faire appel à des normes absolues. Et pourtant si l'on considère nos aspirations comme de simples *faits* constatés, comment les hiérarchiser? Aussi convient-il que, pour raisonner nos actes, il faut « la compréhension enthousiaste de la vie, de ses sources universelles, de ses adaptations humaines,... l'amour intellectuel de la nature, l'union réelle avec la vie universelle... La notion de nature n'est pas différente de ce que la religion appelle Dieu (3). »

Il est un fait dont l'empirisme naturaliste ne peut rendre compte, un facteur essentiel de toute civilisation qu'il découronne et détruit en le faisant rentrer en le faisant rentrer dans les hasards de l'évolution: *ce sont les jugements de valeur*. Car, c'est un fait que le propre de l'homme est de qualifier, de hiérarchiser ses plaisirs, d'établir entre eux un ordre de préférence, d'attribuer à certaines convictions un caractère respectable et sacré, sans quoi la société ne serait plus que la lutte pour la vie avec de passagers traités de paix habilement conclus ou imposés. D'une part, on considère les jugements de valeur comme des illusions collectives nécessaires; d'autre part on explique, on dénonce le jeu de cette

(1) *Influences ancestrales*, p. 192. Alors pourquoi écrire, p. 215, que le sentiment du juste et de l'injuste « est ce que nous trouvons de *meilleur* en nous », et que l'idée de *responsabilité morale* est le support de la civilisation, p. 217.

(2) *La Religion*, § 48. Considérations analogues chez Höffding : *Morale*, p. 423; également chez Taine et Pierre Janet.

(3) *De l'organisation de la conscience morale*, 1906, pp. 111 et 164.

illusion. N'est-ce pas saper de gaîté de cœur les fondements de l'édifice, tout en reconnaissant l'impossibilité de s'en passer, c'est-à-dire de bâtir simplement sur le vulgaire intérêt. Les utilitaires parlent comme nous de progrès, de civilisation, mais c'est payer avec de la fausse monnaie. Pour eux, il n'est que des faits qui se succèdent selon des lois présumées et provisoires et des égoïsmes en lutte ou en harmonie; tout le reste n'est que préjugés ou illusions. A bas les masques et que chacun montre son vrai visage! De quel droit nous parler de ce qui est *vraiment* utile à l'humanité, des plaisirs *nobles* et *désintéressés?* On réintroduit par une porte dérobée les jugements de valeur qu'on avait traités de croyances périmées.

Au fond, l'empirisme ramène l'évolution de la conscience à l'évolution biologique et fait de la vie mentale un simple épiphénomène de la vie physique; c'est-à-dire que, subrepticement, il absorbe le psychologique dans le pur phénomène vital et organique. Mais quel philosophe aujourd'hui consentirait à être dupe de cette confusion, au fond à croire que l'horloge *compte* les heures? Mouvement et pensée n'ont pas de commune mesure et se déroulent parallèlement. Comment faire naître de phénomènes qui se déroulent dans l'espace, des états qui ne possèdent aucun attribut de l'étendue? Nos croyances morales sont donc des *états* de notre moi par un côté, mais elles ne gardent leur stimulant supérieur que par la conviction qu'elles nous mettent en rapport avec un monde *transcendant*. Conçoit-on un esprit éclairé qui se laisserait enthousiasmer, surtout jusqu'au sacrifice de la vie, par cette idée que ses croyances sont un produit de son cerveau, comme le sucre est un produit du foie, ou un produit de la vie en société? « Dès qu'on ne voit plus dans la prière, par exemple, qu'une illusion, dit Hartmann, illusion dont on a soi-même conscience, mais qu'il est bon de pratiquer pour ses heureux effets psychologiques, on l'abaisse au niveau du juron énergique par lequel un porte-faix s'excite lui-même à de nouveaux efforts, pour charger un fardeau qui met sa puissance musculaire à une trop forte épreuve (1). »

(1) *La religion de l'avenir*, p. 118.

Le jour où les hommes sauront qu'ils ne s'aiment plus, dit Guyau, n'agiront-ils pas comme s'ils se détestaient?

Rien ne serait capable de tuer l'amour comme l'empirisme conséquent avec lui-même. S'il n'était, selon le mot de Chamfort, que « l'échange de deux fantaisies ou le contact de deux épidermes »: quelle désillusion! Car l'amour profond, celui qui fonde les familles, se teinte d'infinité et d'éternité: c'est là un lieu commun bien connu des romanciers. Lorsqu'il est bien placé, il s'enveloppe d'un tel respect qu'il confine à l'adoration; l'amant voit dans l'être aimé comme un reflet de la divinité ou de la beauté suprême.

Celles qu'on aime, on les immole
A toi la souveraine idole
Invisible à leurs yeux jaloux.

« On reproche à l'être aimé de n'avoir pas donné l'infini qu'on cherchait en lui. On ne lui pardonne pas de n'être pas Dieu ou de ne l'être qu'un moment... Et l'amour peut se changer en haine (1). » Voilà pourquoi Lucrèce parle de la blessure secrète des amants: « *volnere cœco* »; tant il est vrai que l'être humain ne saurait se passer d'absolu, d'idéal, de parfait et d'infini!

L'empirisme ne peut engendrer qu'un pessimisme profond. Une des convictions qui soutiennent l'humanité dans son labeur, c'est qu'elle s'imagine à tort ou à raison travailler pour autre chose que la jouissance. Supprimer le désintéressement, l'admiration et l'amour, c'est déclarer le ciel vide et courber le genre humain vers la terre. En lui enlevant ce qui faisait sa grandeur, on l'expose à ces psychasténies si fréquentes aujourd'hui, on tue en elle le courage. S'il subsiste illogiquement, il n'a pas de chance de durer, car l'homme est aussi un esprit qui se rend compte, analyse et critique; il est à craindre que les solutions particulières et la libération des instincts ne se généralisent.

Chose singulière, si nous ne sommes qu'un moment de l'évolution universelle sans intelligence et sans but, un équi-

(1) A. France: *Temps*, 7 déc. 1890.

libre provisoire d'atomes, comment expliquer la présence dans l'humanité de ces hautes idées morales et leur attrait puissant, austère cependant? Car c'est là aussi un fait. Le hasard des combinaisons moléculaires aurait produit cette merveille des merveilles, bien supérieure au ciel étoilé: la conscience du juste! Quel rapport entre le mécanisme général et ce point d'arrivée, ce sentiment plus ou moins précis de la perfection morale jamais absent de l'humanité? Que le positivisme est peu *positif* pour se satisfaire de pareilles hypothèses! (1). Au contraire, il convient de regarder l'humanité comme le théâtre d'une tendance qui l'incline à mieux valoir: c'est l'idéal se voulant lui-même. « Console-toi, disait à l'homme le Dieu de Pascal, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » L'homme ne chercherait pas la moralité, la liberté réglée, s'il ne l'avait trouvée. Il ne la demanderait pas s'il ne la possédait en aucune manière. Il ne serait pas inquiet d'elle si elle n'était pas près de lui, en lui, comme une idée efficace et un désir fécond qui peu à peu arrive à la réalité en arrivant à la pleine conscience de soi... Peut-être, au fond de la nature, dort-il je ne sais quel esprit de moralité; peut-être la nature même n'est-elle qu'un grand et vague effort, une sorte de pénible enfantement, pénible et pourtant plein d'espérance (2). » Guyau n'aboutit qu'à une

(1) « Peu importe que la nature ait également produit autre chose, elle n'en a pas moins produit *cela*. Il s'est développé une impulsion vitale d'une autre espèce que l'impulsion purement physique à la conservation de soi. La force que je sens en moi-même, dans ma conscience morale, est une force de l'univers, tout comme celles qui se manifestent pendant les actions et réactions. » HÖFFDING: Morale, XXXI.

(2) *La Morale anglaise contemporaine*, pp. 382, 386. — Si les jugements de valeur n'étaient que de belles et touchantes hypothèses, ce ne serait encore que des illusions bienfaisantes; Guyau tombe donc sous la prise des critiques formulées plus haut: il détruit les valeurs tout en les déclarant nécessaires. Il compare l'humanité à une jeune femme dont l'innocente folie serait d'attendre chaque jour le fiancé de ses rêves. Peut-être y a-t-il une infinité de siècles que dans quelque étoile maintenant dissoute en poussière, on attendait déjà le fiancé mystique, la venue de l'idéal! (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 46). Avec un pareil scepticisme quel prestige peuvent garder les valeurs? On a

probabilité, à une sorte d'hypothèse grandiose, mais c'est qu'au temps où il écrivait (1885), le scientisme opprimait la pensée. Retenons le schème général de l'argument: l'homme n'est pas un empire dans un empire. Au sens très large du mot et au stade où nous sommes parvenus dans la discussion, il est un produit de la nature comme les lois physiques; donc elle est en continuité avec lui. Tandis que les lois naturelles déroulent leurs effets, des « lois surnaturelles », celles du Beau et du Bien éveillent le sens moral dans les consciences et avec le souci du Vrai, le besoin de communier à l'Absolu: il est dans le monde une Raison immanente: « *in eo vivimus, movemur et sumus.* »

La conséquence naturelle de l'empirisme, c'est que la vie n'a pas de but sinon de fuir la peine et de rechercher le plaisir selon l'estimation de chacun. Mais généralisons davantage encore la conséquence. Que peut bien valoir la raison dans cette hypothèse qu'elle ne serait qu'un simple reflet du mécanisme fortuit de l'univers, un produit dû au hasard des circonstances, un ensemble d'habitudes mentales contractées en vue de se plier aux habitudes mêmes de la nature? Mais d'abord il n'y a pas de nature; ce n'est là qu'un mot commode pour désigner la collection des faits cosmiques, sans orientation immanente, sans dynamisme stable et spécifique. Il n'est plus rien d'absolu, tout est relatif et provisoire. Qui peut être assuré de la régularité des lois des gaz ou des liquides, ou même des lois mécaniques? Nous avons pris l'ha-

beau les embaumer d'émotions et de grâce, ce ne sont plus que des illusions déjouées. Ce n'est point sur ces fleurs éphémères et fragiles que la conscience humaine pourra s'appuyer : quelle confiance en elle-même pourra lui rester si elle n'est qu'une illusion sacrée ? De quel droit parler d'admiration pour le Cosmos et d'un idéal cosmique: rêve esthétique qui enchante une heure! Peut-on se confier au désir naturel d'expansion généreuse de la vie, à un certain amour du risque, succédanés du devoir, selon Guyau. Tout cela est bien aristocratique et bon pour certains coups d'audace, et encore à condition que l'illusion reste enracinée malgré tout. « Etablir la vie sur ce principe, c'est une plaisanterie à force d'être un paradoxe. » SERTILLANGES: *Les sources de la croyance en Dieu;* 1905, p. 256.

bitude de les penser dans un certain ordre; mais ce ne serait là que des conceptions relatives à notre manière d'utiliser les choses. Une force produira-t-elle demain des effets proportionnels à la longueur du bras de levier sur lequel elle agit? C'est probable; actuellement nous ne pourrions penser autrement, et c'est tout!

Penser c'est rattacher les faits à des lois; mieux encore à des tendances à des dynamismes stables et spécifiques au sein des choses. Rien n'est plus étranger à l'évolutionnisme empiriste; pour lui le hasard des lois scientifiques en tant que conçues par l'esprit ne peut que faire pendant au hasard des lois cosmiques. Il ne lui est plus logiquement permis de se présenter lui-même que comme une vérité provisoire, commode pour l'instant. Imaginez ce tour de force: expliquer la genèse de la raison, sans raison foncière, et avec une raison qui n'est que le produit fortuit des rencontres d'atomes: c'est l'empirisme. Qu'on savoure cet aveu de Darwin: « Le doute horrible me revient toujours, et je me demande si les convictions de l'homme, qui a été développé de l'esprit d'animaux d'un ordre inférieur, ont quelque valeur et si l'on peut s'y fier le moins du monde. Quelqu'un aurait-il confiance dans les convictions de l'esprit d'un singe, s'il y a des convictions dans un esprit pareil? (1) »

La raison théorique sombre dans ce relativisme et avec elle la raison pratique. L'ordre à réaliser, la noblesse du caractère, le dévouement, autant de vocables du dictionnaire spiritualiste à laïciser. Le naturaliste, le sociologue ne sont plus dupes; en réalité, il n'y a que des plaisirs à éprouver, des douleurs à fuir, des utilités à promouvoir. Les maximes morales au lieu d'avoir inspiré, dirigé la civilisation, n'ont été à l'origine que des adaptations utilitaires enregistrées par l'esprit et formulées ensuite d'une manière abstraite et générale. L'ami fidèle, le juge intègre sont des produits, non d'un idéal régulateur suprême de nos vies, mais du dressage social, comme un bon chien qui rapporte. Supposez-le capable de maximer ses habitudes et de se créer l'illusion d'un idéal et vous aurez le type de la conscience humaine!...

(1) *Correspondance*, I, p. 386; lettre de 1881.

Donc l'homme ne peut reprendre confiance dans le progrès scientifique et moral, estimer sa raison que s'il croit à une Raison universelle et immanente: la pensée domine la matière, l'esprit a le gouvernement du monde. Pas de milieu: ou le relativisme avec l'universel effritement de toutes choses; ou l'absolu et la présence du divin dans le monde. L'empirisme flétrit et fane tout ce qu'il touche; il fait mourir en nos cœurs la foi dans la science et dans la sainteté; il éteint les étoiles et réduit l'art à un agréable chatouillement.

Résumons-nous. L'esprit humain est aussi un fait à expliquer. Que notre raison soit un produit du *hasard* des circonstances, cela ne s'entend pas du tout. Qu'elle soit un produit nécessaire et *mécanique*, cela ne s'entend pas mieux. La pensée ne peut résulter que d'un choix judicieux, critique parmi les myriades de faits naturels dont l'ordre n'apparaît que lentement au savant. Autrement quel prestige conserverait l'idéal moral? Sur quoi fonder l'obligation? En quoi, écrit le P. Sertillanges, l'engrenage mécanique pourrait-il imposer à la feuille de papier le *devoir* de se faire imprimer?

Notre pensée est l'écho d'un Absolu, écho relatif parce qu'elle est capable d'erreurs et de progrès. Elle obéit en son fond à une Raison directrice qui éclaire, attire, séduit, reproche, illumine et se voile. Seule une Raison immanente au monde peut donner à notre pensée assurance et sécurité quand elle se pose le problème de sa propre valeur. L'univers matériel n'offre un sens que par la pensée; celle-ci loin d'être son décalque est sa condition: une matière indépendante de l'esprit est un non-sens. Toute philosophie affirme *implicitement* le primat de l'esprit, et par conséquent un univers où tous les êtres sont apparentés, et non un « univers pluraliste », selon le mot de l'empiriste William James.

Qu'est-ce que ce Divin dont la présence est manifeste dans l'exercice réfléchi de la pensée et de la vertu? Y verrons-nous, à la façon de Renan, la loi profonde de l'univers, un « nisus » inconscient et aveugle qui fait sourdre chaque existence en tirant de la matière le meilleur parti qu'il peut?

Cette hypothèse a du moins, nous dit-on, l'apparent avantage de ne point prêter flanc à objection tirée de l'existence

du mal. C'est possible, mais que devient la valeur de la raison et de la conscience sorties soi-disant de cet abîme insondable? Que les forces aveugles aient fini par engendrer Platon et Pasteur: voilà qui est impensable! Que le Bien, que Dieu rencontre des résistances que sa sagesse ne doive point habituellement réduire, cela n'est pas étonnant! Il y a la nature humaine dont le progrès est lent parce que conditionné par la réflexion, la liberté, l'entente ou la lutte pour la vie. Il y a les lois générales de la nature, puisque Dieu ne la dirige point à coups de retouches et de miracles. « Il y a une police de l'univers dont les règles ont pour raison d'être le bien de l'ensemble. Vouloir que ces règles fléchissent devant nos désirs et se plient à notre intérêt, c'est se mettre soi-même au-dessus du tout; c'est pratiquer l'égocentrie » ou l'idolâtrie du moi (1). » Mais un tel oubli de soi implique évidemment une foi profonde dans la Raison et le Bien comme en des forces divines qui animent l'univers.

La personnification du Divin, selon Renan, serait l'idéal hypostasié, un mythe humain imaginé pour satisfaire nos exigences morales: dire que Dieu est impersonnel équivaudrait en effet, pour les esprits encore dans l'enfance, à nier le bien. (*L'avenir de la Science,* p. 476.)

Pardon, il ne s'agit pas de naïveté d'âme! Si la Perfection, la Sagesse, la Raison, vrai fond solide et norme de toute pensée et de toute sainteté, ne sont qu'une catégorie de l'esprit, de simples abstractions commodes et provisoires, ou bien encore le résultat fortuit de l'effort aveugle de la nature pour nous engendrer, quelle confiance pourrons-nous garder dans leur valeur? Et pourtant tous les progrès nous les devons à cette confiance (2).

(1) PIAT: *De la croyance en Dieu,* p. 157.

(2) Quelle sécurité pourrait offrir l'abandon aux forces confuses de l'instinct? On revient de cet empirisme critique qui préconisait la dissolution de la conscience dans le débordement de la vie universelle. (Cf. *Revue de Mét. et de Mor.*; 1899, p. 384.) « Reconnaître et montrer de plus en plus que si tout ce vaste univers est l'œuvre de la liberté spirituelle, il doit être en son fond pénétrable à l'esprit, c'est ainsi que nous apparaît dans l'avenir, comme dans le passé, l'œuvre propre de la philosophie. » D. PARODI: *La philosophie contemporaine en France:* 1919, p. 494.

Or le mode d'existence le plus élevé, c'est celui qui permet de dire « je », d'être un centre d'initiative réfléchie et responsable. Serait-il possible que nous nous donnions au Bien avec le respect pieux qui lui convient, si nous le jugions moindre que nous dans l'ordre réel? Sa valeur incomparable exige donc que nous nous comportions à son égard comme avec une personne sacrée: la prière, l'adoration, l'attente du secours bienveillant, la reconnaissance sont les attitudes qu'elle commande. On ne peut être responsable pleinement qu'envers *quelqu'un,* disait Littré à l'abbé Huvelin.

Si haut que remontent les vestiges de l'homme, il apparaît doué d'intelligence et de rudiments de moralité ; il ne se montre jamais comme une brute. Qui oserait prétendre qu'il n'y a aucun rapport entre les hommes préhistoriques et ceux des vieilles civilisations ? Car c'est de leur état culturel qu'elles sont sorties. L'humanité, selon le mot de Pascal, est comparable à un même homme qui aurait grandi par la foi en sa raison et en sa conscience, porteur d'un idéal qui devait se révéler dans l'effort et le sacrifice. La foi implicite en l'Absolu, en Dieu se présente donc comme l'enveloppe de la vie proprement humaine, de l'expérience de la vie intellectuelle et morale. On affirme Dieu dans l'exercice de la pensée et de la sainteté, et son image en nous s'affine avec notre progrès dans la sagesse. Du chrétien, saint Paul a dit : *mihi vivere Christus est*; de tout homme on doit dire: *mihi vivere Deus est.* Qu'est-ce que l'Eucharistie, sinon le symbole efficace d'un renouvellement de présence divine très réelle dans l'âme du fidèle? De ce point de vue, la preuve vénérable par le témoignage universel prend comme une fraîcheur nouvelle, parce que par elle nous nous incorporons en quelque sorte l'expérience religieuse de toute l'humanité, nous la refaisons à sa suite. N'est-ce pas le vrai sens profond qu'on lui a toujours prêté?

Que des éléments humains se mêlent inévitablement à notre idée de Dieu toujours déficiente; il serait aussi sot de prétendre l'écarter à ce titre, — qu'on nous pardonne la comparaison — que de se laisser mourir de faim en attendant une nourriture exclusivement composée d'éléments assimi-

lables. Dieu reste *l'Ineffable excelsus,* mais non pas l'Inconnaissable, étranger totalement à son œuvre. On nous invite (J. Payot) à nous faire les auxiliaires de l'évolution dans son effort pour établir la souveraineté du divin; c'est s'arrêter en chemin, nous préférons être les « coadjuteurs de Dieu (1). »

Dans cette dialectique vivante qui rappelle celle de Platon, dans cet « itinéraire de l'âme, à Dieu », tout prend un caractère moral: l'objet de la croyance, les démarches de l'esprit et les preuves invoquées. La foi raisonnable dans le Bien est l'âme de ces preuves. Comme la confiance ou l'amitié: elle croît ou bien s'étiole et s'éteint. Elle exige la droiture de l'âme, le don de soi, la purification des passions basses, l'*askésis* préconisé, déjà, par les néoplatoniciens. Que de préjugés secrets peuvent s'embusquer dans le subconscient et donner à l'âme la paix dans l'incroyance! Méthodes exclusivement positives qui engendrent la myopie morale, interprétations superficielles ou abusives du monde surnaturel trop souvent répandues en des livres pieux mais sans doctrine, horreur du mystère, orgueil qui prétend ne relever que de soi, mais surtout volupté du dilettante faite d'indifférence à l'égard de la vérité morale: autant de voiles qui dérobent le ciel. Pascal est un maître en cette thérapeutique morale.

(1) Cette doctrine d'une communauté originaire des âmes, d'un principe de vie un, infini et parfait, où nous pouvons nous réunir, nous retrouver et atteindre chacun à notre plus complet développement, non aux dépens des autres êtres, mais grâce à leur développement même, principe que l'Humanité appelle Dieu, cette doctrine nous apparaît comme le terme où aboutissent toutes les expériences et les réflexions des mystiques. BOUTROUX: *Revue Bleue,* 15 mars 1902. Or tout homme qui pratique la justice est à quelque degré *mystique,* il professe une foi, « argumentum non apparentium ».

« Les mystiques sont les témoins de la présence amicale de Dieu dans l'humanité... Le même besoin profond qui travaille tous les hommes et que comble magnifiquement, en le dépassant, le don surnaturel, s'exprime tout naturellement chez tous les mendiants de Dieu, par des gestes analogues et des appels semblables. » Père de GRANDMAISON : *Recherches de science religieuse,* 1910, pp. 208 et 195. Cf. également O. LEMARIÉ: *Annales de philosophie chrétienne,* sept. 1909.

Il y a donc une logique religieuse *personnelle*, comme écrivait Newman, mais elle est aussi universelle. Jamais l'humanité n'a consenti à ne voir dans l'univers qu'un océan de phénomènes qui s'entrechoquent sans raison comme sans but, une nature muette et sans âme, où l'humanité apparaîtrait un instant comme une lueur fortuite destinée à s'évanouir comme meurent les vils insectes. Elle s'est toujours crue en rapport avec plus grand qu'elle qui lui donnait confiance en la valeur de sa vie. La conscience juive n'est pas l'unique théâtre où se soit exercée d'action divine. Jamais elle ne fut absente de l'humanité, bien qu'elle paraisse davantage en certains centres de rayonnement et qu'elle se manifeste avec plus d'éclat et de pureté dans la société chrétienne (1).

Dieu personnel et transcendant n'est donc point juxtaposé au monde, Il lui est immanent. « Je vis, mais c'est Jésus Christ qui vit en moi », disait l'apôtre; il lui semblait expérimenter en quelque sorte la présence du Sauveur. Les meilleurs représentants de l'humanité s'expriment semblablement à l'égard de la Divinité. C'est un fait universel que ce sentiment d'union avec le Très-Haut, le désir d'une suprême communion avec Lui.

Quand l'âme, par la vertu, est devenue l'amie de Dieu, écrit Plotin, elle le voit tout à coup apparaître en elle: plus de dualité douloureuse, c'est l'intimité de l'union. (Cf. *Ennéades,* VI-VII, 35-38.)

Selon sainte Thérèse, « ce Roi de gloire entre de telle sorte dans le plus intérieur de notre âme et l'honore si pleinement de sa divine présence, que lorsqu'elle revient à elle-même,

(1) « Paix aux hommes de bonne volonté, chantaient les anges sur le berceau de Jésus. Cette parole a retenti pour tous les mortels et pour toujours. Plus abondante par les sacrements, la grâce céleste n'a cependant pas de cloisons; elle circule sans cesse et s'épanche de tous côtés, éclairant, purifiant, élevant les âmes dans la mesure même de leur intelligence et de leur générosité. Je crois qu'il y a des Samaritains qui, par leur droiture et leur délicatesse morales, sont plus près de Dieu que d'autres qui vont à la messe et prennent de l'eau bénite. » Abbé PIAT, *op. cit.*, p. 247.

elle est si assurée d'avoir reçu cette faveur, qu'encore qu'il se passât plusieurs années sans qu'il lui en accorde une semblable, elle lui est toujours présente. » (*Œuvres*, t. I, p. 634, édition Migne.)

Le méditatif Maine de Biran a fait des observations analogues. « Cette communication intime de l'*Esprit* avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans, est un véritable fait psychologique et non pas seulement de foi. » (*Sa vie et ses pensées,* pp. 410, 411.)

On peut croire que ces expériences des mystiques sont au fond de même nature que celles éprouvées par toute âme juste dans sa conscience, mais chez eux devenues très vives jusqu'au ravissement. Allons-nous donc écrire avec Pascal: « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison »? A quoi bon prouver, raisonner, il n'y a qu'à constater la présence de Dieu. Bien des équivoques peuvent se cacher sous ces formules (1). De la croyance en Dieu dépend toute notre destinée et l'on conçoit que le désir qu'Il soit nous incline à croire. Ce désir par lui-même ne peut suffire; à bien des esprits, il paraîtrait même supect. De quelque manière il doit devenir raisonnable. « La très grande majorité des hommes tient fermement et tiendra toujours que le sentiment et l'expérience seuls, sans être éclairés et guidés par la raison, ne conduisent pas à Dieu. » (Encyclique *Pascendi,* trad. Bonne Presse; Denziger-Banwart, n° 2107). Les saints, et à un degré bien plus humble, les justes se sont sentis frémir sous le doigt divin. Etait-ce Dieu lui-même dans son ineffable réalité qu'ils saisissaient, ou bien son action et ses effets admirables qu'ils *interprétaient* par une sorte d'inférence spontanée ? C'est ainsi,

(1) Saint Thomas les ramène à de justes proportions: « Cognoscere Deum... est nobis naturaliter inditum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. » *Sum. Theol.,* I. q. II, art. I, ad 1*um.* L'homme connaît et imagine le Souverain Bien qui est l'*image* de Dieu, « similitudo ipsus », « similitudo divinæ bonitatis ». *Summa Contra Gentiles,* I, ch. XI, ad 4*um*; III, ch. XLVII; « nunc per speculum ».

semble-t-il que devrait être posé le problème. « Dans l'ordre des choses créées, quelque chose de l'Etre divin en lui-même *ne se manifeste pas immédiatement* à l'intelligence humaine » nous enseigne le Saint-Office en condamnant Rosmini, en 1887. C'est bien cette opinion qui paraît en effet la plus sage. Certains mystiques, à tort, ne voient dans la raison que la dialectique abstraite et syllogistique. Ils parlent de « l'ordre du cœur », de « subordonner l'intelligence au cœur », de « sentir le Divin » : ce cont là des expressions à ramener à de justes bornes. Qu'est-ce qu'une pensée qui commencerait par abdiquer pour s'en remettre à l'instinct ou à l'émotion? La foi morale est faite de connaissance et d'amour (1). Mais l'attrait peut devenir si vif qu'il paraîtra un élément dominateur dans la conscience. La foi morale, en réalité, est guidée par la raison et par l'expérience des justes. Dans l'analyse des jugements moraux, nous avons signalé leur part respective et pourquoi la raison garde la suprême judicature. Estimer souverainement le Bien, mettre en Lui tout son espoir, l'aimer par dessus tout, si ce n'est point de l'ordre de la démonstration par pur enveloppement de concepts, n'en est pas moins raisonnable. Qualifier les fins suprêmes, c'est dépasser la science, mais ce n'est point verser dans l'illuminisme. Instinct, conscience sociale, attrait ne seront que des faits tant que la raison ne les aura pas appréciés. Mais ne soyons pas dupes de l'analyse: c'est la même personne qui pressent, désire, vit, admire et juge. Le sentiment du devoir est la synthèse dans la vie pratique d'une idée de l'homme et d'une volonté de nature sous l'influence de la Suprême Raison et de la Suprême Bonté.

En un sens vrai, dire que l'homme est raisonnable équivaut à dire qu'il est religieux et que sa dignité consiste dans son union avec Dieu. Mais il ne s'ensuit point que nous ayons la perception immédiate de l'Absolu. Evidemment quand on a exténué la raison, qu'on s'est laissé gagner par l'empirisme ou le nominalisme ambiants — comme ce paraît être le cas pour Pascal (impressionné par Montaigne) et pour Newman — il ne reste plus qu'à faire expérimenter Dieu comme par

(1) Cf. Bossuet: *Méd. sur l'Evangile; La Cène,* IIe partie, 37e jour.

une sorte de coup d'Etat. Mais quoi qu'on dise, on est obligé de raisonner pour comprendre l'idéal moral, l'approfondir, en saisir les titres divins et les rattacher à Dieu. Du haut d'une colline, je distingue des prés verts et des blés qui ondulent, la maison d'un ami, même je le reconnais de loin à son allure. Autant d'intuitions immédiates et d'expériences, semble-t-il? En réalité, ce sont des *inférences très rapides,* quasi spontanées. Il paraît bien qu'il en soit de même de « l'expérience » de Dieu. Le mystique connaît ses propres états de conscience: il est ému, ravi, saisi de respect. Depuis longtemps il a pris l'habitude, à la suite de réflexions personnelles ou de l'enseignement social, d'y voir l'action de Dieu. C'est cette pensée qui désormais retient ses hommages et son adoration. Mais à la base il y a une soudure devenue inconsciente, une inférence ailée. En cette vie on n'expérimente pas Dieu, mais son action dans nos âmes.

Notre société semble lasse du positivisme: on ne bâtit que sur la foi. La crise scientiste achève de se dénouer chez l'élite des penseurs. Pas de société, pas de vie possible sans un idéalisme profond, et l'idéalisme sans Dieu reste inconsistant. Voilà pourquoi depuis qu'elle est sur la planète, « l'humanité cherche Dieu comme à tâtons », selon l'expression de saint Paul aux Athéniens; mais c'est parce qu'Il est proche d'elle et ne demande qu'à se révéler aux âmes de bonne volonté. « Le Maître intérieur dit donc partout et toujours les mêmes vérités. Nous ne sommes point ce Maître... Notre raison bornée ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure et immuable... Il y a un soleil des esprits qui nous donne en même temps et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher... Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? (1).»

Le bonheur est dans le sentiment d'union avec son idéal. Aimer Dieu efficacement, s'unir à Lui d'une volonté pieuse et souveraine: c'est la perfection de l'homme.

O. HABERT.

(1) FÉNELON: *Traité de l'existence de Dieu,* Ire partie, ch. II.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXV

Année 1914

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. Chossat : Saint Thomas et Siger de Brabant (second article) 25
P. Duhem : Le temps et le Mouvement selon les Scolastiques (septième et dernier article) 109

PHILOSOPHIE

J. Maritain : I. L'esprit de la Philosophie Moderne. — II. L'indépendance de l'esprit 53
M. Gossard : La notion péripatéticienne du mouvement et la Science de l'énergie 153

PHILOSOPHIE MORALE

de la Barre : La Morale indépendante et les premières constructions théologiques 264
O. Habert : Les états mystiques et les valeurs morales 372
G. Michelet : L'interprétation sociologique de la Morale 294
X. Moisant : Le Mal et Dieu 322
F. Monnier : L'existence de Dieu et l'obligation morale 354
J. Le Rohellec : Les fondements métaphysiques de la Morale. 225

TEXTE INÉDIT

J. Bulliot : Jean Buridan et le mouvement de la Terre 5

NOTES ET DOCUMENTS

Docteur L. Pascault : La douleur et le sens de la vie d'après Blanc de Saint-Bonnet 183

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Sujets de dissertations philosophiques proposés aux candidats au baccalauréat (juin-juillet 1914) 192

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Beemelmans : Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. 208
F. A. Bradley : Essays on Truth and realty..... 198
E. Bruneteau : Le De ente et essentia de Saint Thomas..... 197
P. Duhem : Le système du monde..... 205
Dom Festugière : Qu'est-ce que la Liturgie?..... 202
L. E. Hobhouse : Development and purpose..... 83
G. A. Lévy : Il Comico..... 87
F. Martinez : L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise..... 90
J. Maxwell : Le concept social du crime. Son évolution..... 203
A. Schwartz : Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie..... 88
Shaftesbury : Second caracters or the language of forms..... 86

Le Gérant : M. Rivière.

IMPRIMERIE " L'UNION TYPOGRAPHIQUE ", VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (S.-ET-O.)

B
2
R23
année 14
juil.-
déc.

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY